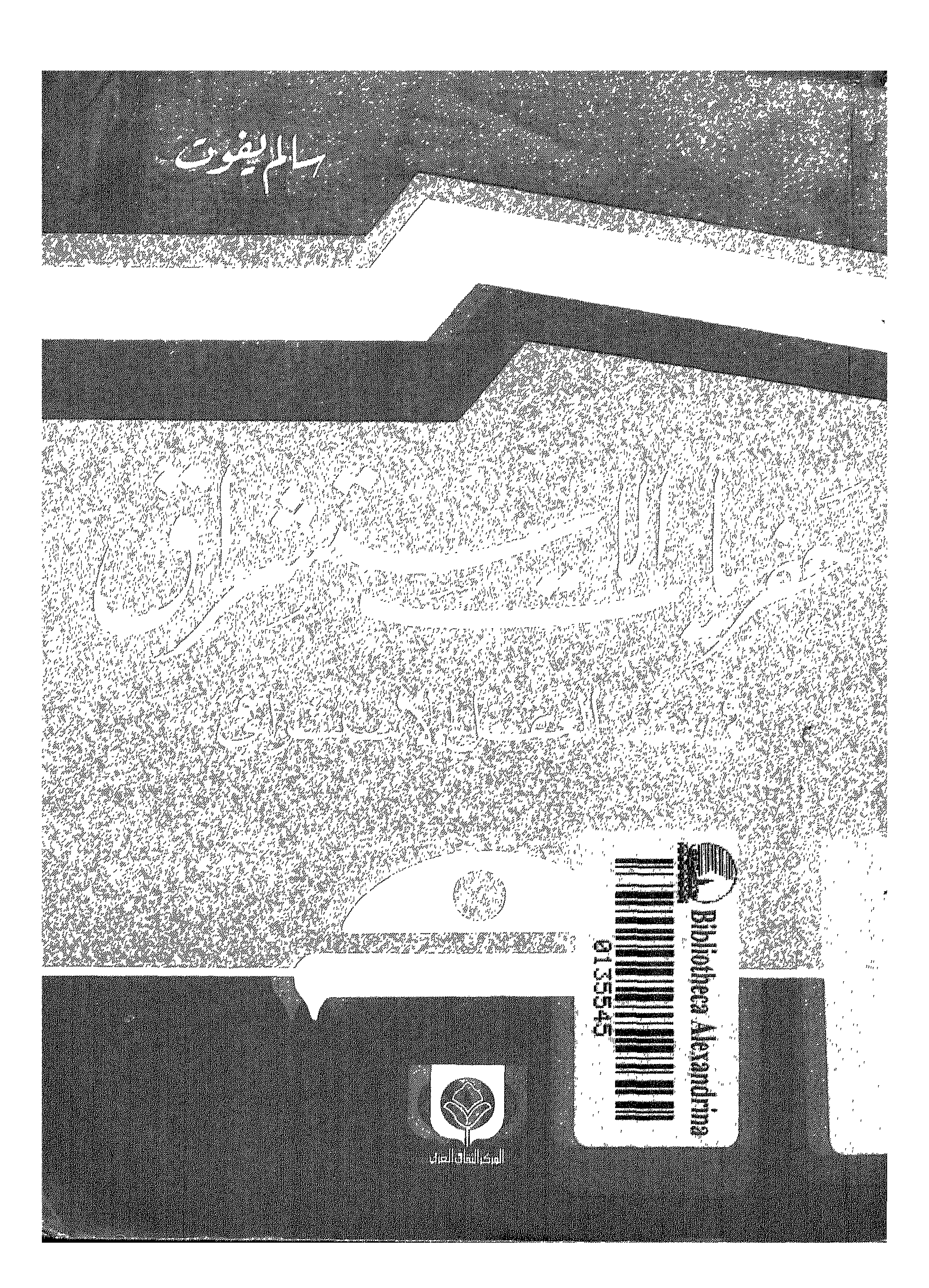

سالم يفوت
المركز الثقافي العربي

حفريات الاستشراق

* حفريات الاستشراق
* (في نقد «العقل» الاستشراقي)
* تأليف : سالم يفوت
* الطبعة الأولى ، 1989

* الناشر : المركز الثقافي العربي
بيروت ـ خلف البنك العربي ـ ملك المقدسي ـ ص . ب ١٣/٥٨٨١
الدار البيضاء ـ الشارع الملكي ـ الأحباس 42 - 44 ـ ص . ب 4006

سالم يفوت

حفريات الاستشراق

في نقد العقل الاستشراقي



الاستشراق كإشكالية

جرت عادة الدارسين والمهتمين بالبحث في الاستشراق، على أن يتناولوه انطلاقاً من المستشرقين ومن مواقفهم مع إرجاع عدم موضوعية ما يطلقونه من أحكام، إلى ميول ونزعات ورغبات ذاتية بالمعنى القوي لهاته العبارة، فكأن ما يقولونه مظهر لسوء النية أو خبث الطوية، مما يجعلهم يدافعون عن شيء مخالف «للحقيقة» و«الواقع»، ويلتمسون تفسيراً لوقائع ثقافية وحضارية وفكرية في العرق أو ما شابهه، رغم قناعتهم داخلياً بأن تفسيرهم ذاك ليس هو الحقيقة. كما جرت عادة أولئك الدارسين أيضاً على اعتبار الاستشراق فرعاً من فروع المعرفة أو فناً من فنونها أو قطاعاً نظرياً قائم الذات لا شأن له بباقي العلوم الإنسانية الأخرى كالتاريخ وعلم الاجتماع والانطروبولوجيا النظرية، فهو ينفرد بموضوعه مثلما تنفرد بموضوعها، وينفرد بمنهجه مثلما تنفرد بمنهجها، فانصب الاهتمام أساساً على نقد أطروحاته ومواقفه ومقارعتها بأطروحات ومواقف أخرى، مقارعة تتم في مستوى الموقف أو المواقف ولا تنفذ إلى عمق الإشكالية. ولعل هذا ما يفسر لنا الإحساس الذي نشعر به كلما طالعنا دراسة للاستشراق: ألا وهو أن ثمة وفرة في ما كتب أو قيل

عن الاستشراق، لا سيما الاستشراق المستند إلى النظريات العرقية. وإذا كان قد بات من اليقيني منذ مدة أن الثقافة هي التي تصنع العرق، وليس العرق هو الذي يصنع الثقافة، كما يقول «ليفي - ستروس»، فإن الضرورة تفرض علينا أن نتناول الاستشراق من منظور آخر، اقترح أن يكون هو المنظور الابستمولوجي. ففرق بين أن نؤرخ للإستشراق ولمواقفه، وبين أن نخرج إشكاليته إلى واضحة النهار، فرق بين أن نؤرخ للاستشراق، وبين أن نقدم «حفريات» الاستشراق، بالمعنى الفوكوي للعبارة، دون أن نضيقه، مثلما يفعل ذلك الأستاذ الكبير «إدوارد سعيد» حينما يؤكد أن تحليله يستخدم قراءات نصية دقيقة هدفها أن تجلو الجدلية القائمة بين النص والكاتب المفرد وبين التشكيل الجمعي المعقد المتشابك الذي يمثل علمه إسهاماً فيه.

سنطرح الاستشراق كقضية ابستمولوجية، كأسلوب منهجي في معالجة بعض المسائل التاريخية والحضارية والثقافية يستند إلى تمركز على الذات وإلى منظومة قيم تكرس هيمنة ذات الباحث وهيمنة منظوره الحضاري والعرقي، وسنفعل ذلك انطلاقاً من الثورة الجديدة التي عرفها التاريخ. فتفكيك آليات الهيمنة المركزية الأوروبية، والتي تسند الاستشراق، يقتضي التحليل الابستمولوجي للتاريخ، ونقد أساس العلم التاريخي، من خلال نقد بعض المفاهيم، خصوصاً تلك التي يتم نقلها وإسقاطها تأكيداً لوحدة التاريخ ووحدة مراحله وأطواره، وتجانس اتجاهه من الماضي إلى المستقبل.

سوف لن نستخدم، من جهتنا، قراءات نصية، لأننا نفترض في

القارىء أن يكون على علم بها وبإطارها الذي تتحرك فيه أو بسياقها العام، مع التركيز، بالمقابل، على بعض المحاور الأساسية التي تستقطب استقطاباً إشكالياً مختلف تلك النصوص وتشكل بؤر مناحيها. هذا، مع التركيز على علاقة الاستشراق بالمركزية الأوروبية وبالسلطة الاستعمارية، إنما من خلال إبراز العناصر المعرفية والأيديولوجية في الاستشراق، وكيف تتخفى السلطة والمؤسسة في خطابه، ذي الوجه المعرفي.

فالتعريج على الاستشراق، يعني، من بين ما يعنيه، تحليل صورة الآخر، الإسلام، العرب، سائر الشعوب الأخرى غير الأوروبية، في أوروبا أو الغرب، تفكيك الرؤية التي كونها الغرب لنفسه وللآخر أو الآخرين، على الأصح. ويعني هذا، أننا أمام «معرفة غربية أمست الحاجة تدعو إلى نقد أسسها، ومراجعة تلك الأسس»[1]، ذلك أن كل معرفة تتناول المجتمع الإنساني، خلافاً لتلك التي تتناول العالم الطبيعي، هي معرفة تاريخية، لذا فهي تقوم على الأحكام والتفسير. ومعنى ذلك أن الحقائق تستمد أهميتها مما يسبغه التفسيرعليها. والتفاسير تعتمد اعتماداً كبيراً على من يقوم بها، وعلى من يخاطبهم المفسر، وعلى ما ينشده هدفاً لتفسيره، وعلى اللحظة التاريخية التي يتم التفسير إبانها[2]. كيف يستطيع المرء أن

---

(1) R. Preisnerk, D. Perrot, **Ethnocentrisme et Histoire,** Ed. Anthropos, Paris, 1975, P.350.

أنظر أيضاً ص. ص. 14 - 17 - 105 - 351 - 360.

(2) إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام**، ترجمة سميرة خوري، بيروت 1983، ص. 176 - 177.

يفسر ثقافة أخرى إن لم تكن ظروف سابقة قد وضعت تلك الثقافة في متناول التفسير في الدرجة الأولى؟

وقد كانت هذه الظروف دوماً في ما يختص بالاهتمام الأوروبي بالثقافات العربية، ظروفاً تجارية، واستعمارية، أو هي ظروف التوسع العسكري...[3].

إن الاستشراق خطاب، أو إنشاء، لكنه خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصور تمثلات أو ألواناً من التمثيل حيث تتخفى القوة والمؤسسة والمصلحة. إنه خلق جديد للآخر، أو إعادة انتاج له على صعيد التصور والتمثيل، مما يجعل من الاستشراق «موضوع ـ معرفة» بينما يظل موضوعه الذي هو «الشرق» موضوع واقع لا تربطه به صلة تطابق أو انعكاس، أن «بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساطير التي ستذهب أدراج الرياح إذا ما انقشعت الحقيقة المتعلقة بها»[4] باعتبارها تخفي قوة أو سلطة «أو إرادة قوة» بالمعنى النيتشوي من بين مراميها طمس موضوع الواقع، وإعادة إنتاجه إنتاجاً تثوي فيه السلطة وتتخفى فيه المؤسسة.

وإن لفي هاته الحقيقة ـ أي كون الاستشراق ليس مجرد موضوع واقع ينعكس بصورة سلبية في موضوع المعرفة أو الثقافة، ليس ميداناً سياسياً معبراً عن رغبة استعمارية مباشرة، بل كونه أشمل من

---

(3) نفس، ص 154.

(4) ادوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، ط، 2. بيروت، 1984 ص. 41.

ذلك باعتباره ينتشر ليشمل نصوصاً لا سياسية ـ ما ينفي صلاحية بعض الأحكام المتسرعة كالقول بأنه «فكر بورجوازي»[5]. أو فكر الطبقة السائدة في أوروبا. . . أو غير ذلك. لأن أحكاماً كهاته تتجاهل أن الأفكار الاستشراقية يمكن أن يحملها «بروليتاري» كذلك، وهذا ما أكدته الأحداث، فحتى «المناضلون» الشيوعيون في أوروبا يعتقدون أن سبيل خروج «الشرق» من «جهالته الجهلاء» ومن «تعصبه» هو الاندماج في تاريخ الغرب، وتقبل الاستعمار على أنه مرحلة ضرورية لذلك. بل إن أحد القادة الشيوعيين والمفكرين الكبار في إسبانيا المعاصرة، وهو Claudio Sonchez Albornoz الذي شغل منصب رئيس حكومة الجمهوريين في المنفى إبان الحرب الأهلية الإسبانية، يدافع في مؤلفاته عن أن سبب تأخر اسبانيا عن باقي البلدان الأوروبية، هو دخول العرب والمسلمين إليها، والذين أتوا بحضارة ومفاهيم «متحجرة» تعوق التقدم، مما «عطل» اسبانيا عن اللحاق بركب التاريخانية. وما هو أدهى من ذلك أنه يدافع عن الأطروحات التي تحيل إلى العرق والدم وتلتمس فيهما تفسيراً لبعض المظاهر الحضارية والثقافية. فهو يفسر «نبوغ» مفكري وفلاسفة الأندلس بسريان الدم الإسباني في عروقهم نتيجة تزاوج الفاتحين العرب والاسبانيات، والذي هو تزاوج أدى إلى «اندثار» الدم العربي، وغلبة الدم الإسباني عليه مع مر السنين[6]. هذا موضوع سنعود إليه

---

(5) يسقط المرحوم مهدي عامل في مثل هاته الأحكام. ماركس في استشراق ادوارد سعيد، بيروت، دار الفارابي، 1985. ص 16 - 17.

(6) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس المركز الثقافي=

في الفصل القادم.

لا مبرر إذن يسمح بربط الاستشراق بطبقة أو بفكر طبقة، لا حاجة تدعو إلى تحديد الطابع الطبقي التاريخي للاستشراق، فهذا الأخير خطاب تحايثه سلطة وتتخفى فيه. وإذا كان التحليل الكلاسيكي، هو منظومة إسناد حكم كهذا الذي نحن بصدد انتقاده، فلأنه ينطلق من مسلمات حول السلطة، طبعت الموقف التقليدي لليسار من هاته الأخيرة[7].

ومن تلك المسلمات، مسلمة الملكية، والتي مفادها أن السلطة «في ملك» طبقة، وهي ملكية أساسها الغلبة والقهر، في مقابل هذا، يؤكد فوكو أن السلطة استراتيجية أكثر مما هي ملكية، ولا ترجع آثارها ومفاعيلها إلى تملك ما، بل تعود إلى تدابير وحيل ووسائل وتقنيات وأفعال، فهي تمارس أكثر مما تتملك، ليست حقاً تحتكره الطبقة السائدة، بل هي مفعول مجمل مواقعها الاستراتيجية ولا يطعن هذا الطرح، بطبيعة الحال، في وجود طبقات وصراعات طبقية، بل يريد أن يرسم لذلك لوحة مغايرة ومناظر طبيعية مختلفة عن تلك التي

= العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1986، ص 35 - 40.
ومن أبرز مؤلفات «ألبرنث»:

- La Espanamusulmana segun los antores islamitas y cristianos medievales, 5ed. Madrid, 1972, 2T.
- Espanoles ante la Historia, 2 a ed Buenos Aires, 1969.
- Espagne préislamique et Espagne Musulmane, la révue historique, 1967.

وللاطلاع على الردود التي وجهت إليه، أنظر مؤلفات أمريكو كاسترو.

- Américo Castro, Espanoles almargen Madrid, 1973.
- Américo Castro, La Realidad Historico de Espana, Mexico, 1975.

(7) M. Foucault, Surveiller et punir, Paris, 1975, P. 31 - 33.

عـودنا عليهـا التحليل التـاريخي التقليدي، بمـا فيه التحليـل المادي التاريخي. إن السلطة نقط مواجهة لا حصر لها، بؤر عدم استقـرار، صـراعـات، انقـلاب في عـلاقـات القـوى. لـذا فـإن السلطة ليست متجانسة، بـل تحدد بفـرديات، ونقط فـريدة تتخـذها (السلطة) لتمـر عبرها وتتستر خلفها.

منهـا كذلـك مسلمة انحصـار السلطة وانحصـار مـوقعهـا. وهي مسلمة مفادها أن السلطة سلطة الدولة والفئات المرتبطة بهـا في حين أن الـدولة ذاتهـا، مفعول أو أثـر يفـرزه المجتمـع، ونتـاج لكثيـر من الدواليب والبؤر التي تجد مكـانها في مستـوى مختلف أتم الاختلاف عن ذلـك الـذي تـوجـد فيـه السلطة، لـذا فـإن السلطة غيـر محـددة المـوقع، بـل هي منتشرة، لا تنحصـر في مكان مميـز «ليست علائق السلطة في مـوقع بـرّاني بالنسبـة لباقي أنـواع العلائق... ولا تحتـل موقع بنية عليا... بل توجد حيثما كـان، وتلعب دور منتج مباشر»[8]. وبـدل الهرميـة التي ما انفكت تـطبع المـوقف الماركسي التقليـدي، يطرح التحليل الوظيفي الدقيق، نوعاً من المحـايثة والمثـول الثاوي، حيث تشكـل بؤر السلطة والتقنيـات التـأديبيـة عـدداً من القـطاعـات المرتبطة فيما بينها كالأسرة والمدرسة والمصنع... **إن علاقـة السلطة هي مجمـوعة عـلائق القوى التي لا تختـرق القوى الغـالبة أكثـر من** اختراقها للقـوى المغلوبة. إنهـا تحاصـر المغلوبين وتخترقهم وتتكلم فيهم بنفس الصورة وبذات الكيفية التي يرتكزون بها هم بدورهم إلى التأثير والسطوة اللذين تمارسهما عليهم في صراعهم ضدها[9].

---

(8) M. Foucault, la Volanté de Savoir, Paris 1976, P. 124.
(9) G.Deleuze., Foncault, Paris, 1986, P. 31 - 38.

ومن وظائف السلطة التي لم يتم الانتباه إليها أنها «تنتج الواقع» كما «تنتج الحقيقة» قبل أن تضفي عليها رداءً أيديولوجياً وقبل أن تجرد وتموه، من هنا اتخاذها شكل «وعي مغلوط»، مثلما يحلو للتحليل الكلاسيكي أن يقول، يتجلى في كون البروليتاري، لا يحمل بالضرورة أفكاراً بروليتارية. . . وإن كان في الحقيقة، لا يوجد تطابق بين «الوعي المغلوط» وما نحن فيه.

ذلك أن الأدبيات الماركسية التقليدية تعتبره مجرد عرض أو استثناء للقاعدة، في حين أن انتشار السلطة أصلي ومتأصل فيها حسب ما ذكره فوكو وما أكده بكيفية رائعة إدوارد سعيد في تحليله للسلطة، حيث يستلهم آراء فوكو الأخيرة وينهل منها.

هنا، إذن، يتمثل الفرق بين المحاولات الرامية إلى جعل الاستشراق مجرد قطاع نظري من بنية فوقية، مع التأكيد على طابعه الطبقي التاريخي، واللجوء إلى مفهوم «الوعي المغلوط» عند الحاجة، وبين المحاولات الجديدة الرامية إلى اعتباره تشكيلة خطابية تاريخية برزت على أرضيتها، من حيث هي تربة معرفية، مواقف شتى تلتقي في الأساس النظري الواحد، وإن كانت تختلف فيما بينها كمواقف أي أن الاستشراق استجاب للأساس النظري للثقافة التي أنتجته، أكثر مما استجاب لإرادات الأفراد المفكرين ورغباتهم و«اختياراتهم» الأيديولوجية المبيتة.

من هنا أيضاً تنحل مشكلة «مع» أو «ضد» ماركس، هل مواقفه استشراقية أم لا؟ باعتبار ماركس نفسه وليد «ابستمية» معينة أفرزها الفكر الغربي في مرحلة ما ساد فيها الاعتقاد بضرورة هيمنة تاريخ

واحد، كما أضفيت فيهـا السمة الغـربية على التـطور أياً كـان[10]. إن النظرة التطورية الواحدية للتـاريخ، تبـرير مغلف للاستعمار، ودون أن نعـطي للمسألـة هنا بعـداً شخصياً فنشكـك في نوايـا «مـاركس» وفي صدق غيرته على الشعوب المستضعفة، نؤكد أن فهمـاً ما للمـاركسية هيمن على العقول، ربما ابتداء من ماركس نفسه حتى الآن، جوهره الادعـاء أن الرأسمـالية نـظام إنتاجي لا بـد أن يتوسـع ليثور ويقـوِّض أنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية في أطراف العـالم الرأسمـالي. ولعل القطرة التي أفاضت الكأس، هي السيـاق الذي تم فيـه التلميح إلى ذلـك من طرف مـاركس، أي استعمار انجلتـرا للهند. إذ حينمـا يـطرح مشكل ضـرورة «المرور» بـالرأسمـاليـة هكـذا كحـل لمسـألـة التخلف، وكمـرحلة لا تتم بـالضـرورة، عن طـريق الاستعمـار، ولا تفرض على المجتمع من الخارج، فإن الأمـر لا يثير أي سـوء فهـم، ويـظل الاشكال إشكـالاً في محله وقابـلاً للنقاش المـوضوعي إلا أن إمكانه، مع ذلك يظل وهماً وسراباً، لا سيما وأن المدرسة الاقتصادية العالمثالثية أكدت ذلك حينما بينت أن «نمو الرأسمـالية في الأطـراف لا يشكـل على الإطلاق طـريقاً لـلانتقال نحـو الاشتراكيـة طـالمـا أن الانخراط في السوق العـالمية لم يـوضع مـوضع إعـادة نظر، بـل إنه يشكل صيغ التنظيم المقبلة للعلاقات الجديدة بين المركز والأطراف، وهي عـلاقـات تؤسسهـا مـرحلة جـديـدة من التخصص الـدولي غيـر المتكافىء»[11].

---

(10) R. Preiswerk, D. Perrot, Ethnocentrisme et histoire, P. 173 - 181.

(11) سمير أمين، التراكم على الصعيد العالمي، تـرجمة حسن قبيسي، بيـروت (د.ت) ص 448.

إن التوسع الرأسمالي ذو جانبين: إيجابي وسلبي، والتركيز على الأول منهما هو أصل المشكل، لأنه لا ينتبه إلى الحدود التاريخية للتنمية الرأسمالية في الأقطار التي يسيطر عليها الاستعمار. فماركس كان يعتقد أن التراكم الرأسمالي البدائي مستمر ودائم ويصاحب تاريخ الرأسمالية في كل مراحل تطورها إلى يومنا هذا. لذا فإن «نمو التخلف» في أطراف النظام الرأسمالي، ظاهرة مرافقة لظهور الرأسمالية[12].

وتعود جذور «النزعة الأوروبية المركزية» لدى ماركس وغيره، إلى أنه رسم، هو و«انغلز» أكثر من مرة، نوعاً من التوازي بين تطور المجتمع وتطور الكائنات الحية. أي قاس الأول على الثاني واعتبره مماثلاً له. وترتب عن ذلك أن هيمن تأويل تطوري للماركسية، يوحد علم الاجتماع وعلوم الطبيعة في وحدة متجانسة، وأصبح هو السائد: يتصور الإنسانية أما ضمن معطيات جمعية كبيرة أو في إطار عموميات مجردة صارت تشكل بديهيات الفكر التاريخي، أو في إطار جدول أو سُلّم، ينطلق ضمنياً من أن الحضارة رديف لتراكم رأس المال، ينصب في أعلاه وفي سدرته الثقافة الأوروبية والغربية عامة، وفي أسفله باقي الحضارات الأخرى التي عليها أن تجتاز مراحل، الواحدة تلو الأخرى عن طريق التدرج التاريخي الحتمي: من المشاعية إلى الرق فالاقطاع فالرأسمالية فالاشتراكية...

---

(12) سمير أمين، علاقة التاريخ الرأسمالي بالفكر الإيديلوجي العربي، بيروت، 1983. ص 19.

Samir Amin, La Déconnexion, Paris, 1986.

فهاته النزعة التطورية هي التي تسند موقف ماركس الشهير من الاستعمار الإنجليزي للهند، وتجعله ينخرط في الأطروحة الاستشراقية العامة، وهي جوهر الأشكال، إن نظرنا إلى الاستشراق كمشكل ابستمولوجي، كمسألة تفرض ابستمولوجيا جديدة في التاريخ ترفض التطورية والحقب الحتمية، كما ترفض اتخاذ الذات مركزاً ينظر فيه إلى الآخر، أي ذات كيفما كانت. وبهاته الكيفية يتم التخلص من الاستشراق والاستشراق المعكوس باعتبارهما وجهين للتركيز على الذات.

ولقد ظن الكثيرون أن نقد التطورية، يفضي إلى البنيوية وهذا صحيح، وأن هاته الأخيرة تكرس منطقاً للتماثل والشكلية، كما تكرس الفكر القومي الذي هو فكر يرفض التاريخ ويتنكر له[13]. وقد يصح هذا لو كان الهاجس القومي هاجساً عاطفياً وانفعالياً يزكيه واقع الأمور ولا يدعمه تطور التاريخ، والحال أنه هاجس يعكس طموحاً تاريخياً وحضارياً ذا جذور في الماضي ومبررات للمستقبل. ولست في حاجة هنا إلى أن أؤكد ثانية أن الوحدة العربية ثمرة تاريخية للاندماج التجاري الذي وحد الأمة العربية وأن الطبقة التي لعبت دوراً في ذلك هي طبقة التجار والمحاربين، وأن تحول مركز التجارة العالمية من العالم العربي الإسلامي إلى أوروبا ساهم في تفكيك عرى تلك الوحدة، وهو ما كرسته الامبريالية فيما بعد، وأن البرجوازية في الوطن العربي حليف للامبريالية، حليف استراتيجي. وأن الوحدة العربية هي أولاً وحدة الشعوب، وحدة الفئات

(13) مهدي عامل، ماركس في استشراق ادوارد سعيد، ص 23 - 40. . .

المستضعفة، وليست طموحاً قومياً تصنعه البرجوازية، على غرار ما حدث في أوربا، حيث تمخضت الحركات القومية عن ظهور كيانات وطنية ولغات قومية[14].

لذا لا مجال لمماثلة الهاجس القومي العربي بالقوميات الأوروبية، كما نجد ذلك شائعاً في تحليلات البعض.

للمركزية الأوروبية إذن أصول تطورية النزعة[15]. وإذا كان لفظ «تطورية» لا يتخذ سنداً صريحاً في الكتب المختصرة أو المطولة التي تتناول قضايا التاريخ، وإذا كان لفظ «تطور» لا يتعدى معناه فيها، «التحول» أو «التغير»، فإن التأويل التطوري، ظل بالمقابل، محايثاً للتاريخ وماثلاً فيها بصورة ضمنية، من خلال التأكيد على أن المرور بمراحل الغرب التاريخية حتمي ومطلق وعلى أن كل المجتمعات مضطرة إلى تخطي تلك المراحل وطيها لبلوغ سدرة التقدم التي بلغها الغرب.

وما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن النظرية التطورية في البيولوجيا، تظل نظرية في محلها وذات سند علمي. بل انها، وفي حد ذاتها، جاءت مع رائدها «داروين» لتخلخل كل قول بالتفاوت في الخلق والنشأة والعرق. أما عندما تنقل إلى ميدان الدراسات الاجتماعية والتاريخية، فإنها تفقد وجاهتها وتغدو إشكالية، بالمعنى الكانطي. وخلافاً لما هو شائع، لا توجد صلة بين التطورية، كمنظور يحايث بعض المواقف الاجتماعية والتاريخية، وبينها كنظرية في البيولوجيا.

---

(14) S. Amin, **La nation arabe**, Paris, 1976.

(15) R. Preisnerk, D. Perrot, **Ethnocentrisme et histoire**, P. 123 sq...

لا عـلاقة بين التـطورية الاجتمـاعية، وبين تـطوريـة «داروين». فقـد سبقت الأولى الثانية في الظهور. ولعل سبب هذا السبق يعود إلى أن الظرف النظري للقرن الثامن عشـر كان مستعـداً لاستيعاب الأولى إن لم نقـل، لإفرازهـا. فهو عصـر الأنوار: أي العصـر الذي مجـد فيه الإنسان الأوروبي قيماً جـديدة هي العقـل والتقدم واتخـذهما أسـاساً لتأويله للعالم. وقـد جاءت التـطورية الاجتمـاعية كجـواب على رغبة الإنسان الأوروبي في القرن الثـامن عشر، في تـرتيب سائـر الشعوب الأخرى في سلم التطور الذي يحتل هو قمة هرمه، وكمحاولة للعثـور على تبرير وتعليـل علمي لتنوع الثقـافات وتبـاينها وتفـاوتها بحثـاً عن مسـوغ يكون ذريعـة لهيمنة أوروبـا على باقي أقـطار المعمورة، غيـر الأوروبيـة. وهـو مـا وجـد صيغتــه الفلسفيـة في أفكـار هيغـل ـ Hegel ـ (1770 - 1831) خصـوصـاً في كتـابـه «محـاضـرات في فلسفـة التـاريـخ»، التي سنتناولها بالتحليل في ثنايا الفصول القادمة.

أمـا التطوريـة البيولـوجية، فلم تكن مهيـأة لإفـراز مثـل تلك الـرؤيـة المـركزة على العـرق، ذلك أن أغـراضها الأصليـة كـانت هي انتقـاد الثبات والتفاوت في النشأة والخلق، إذ وجهت نظرية داروين ضربات شديدة وقـاضية لأولئـك الذين كـانوا يعتبـرون الأجناس البشـرية ذات أصول مختلفة ومتباينة رغم أن الدارونية، شحنت فيما بعد بمضـامين اجتماعية، ونسبت إليهـا عدة آراء لا يمكن أن يكـون لها أسـاس في حَضْنها.

ويعد المسؤول عن نقل التطورية من مستواها البيولوجي الحقيقي إلى المستوى الاجتماعي، «هربرت سبنسـر» «H. Spencer» الذي سينصب في أعلى الهـرم الاجتماعي للتـطور، الجنس الأوروبي، ويتبعه بـالعنصر

الآسيوي ثم العنصر الأفريقي في الدرك. كما سيجعل من الانتقاء الطبيعي عامل صراع يحكم العلاقة بين أعضاء نفس المجتمع الواحد وبين طبقاته، وبين الأمم والأجناس.

والملاحظ أن التطورية الاجتماعية، على هذا النحو، تتأرجح بين الاعتراف بالكثرة والتعدد والاختلاف، وبين تكريس للوحدة أساسه تاريخ واحد تتزعم صدارة أحداثه أوروبا. وهذا ما أكده «ليفي - ستروس» عندما أشار إلى أن في ذلك «محاولة لإلغاء تعدد الثقافات وتنوعها، مع الإقرار بهما في ذات الوقت»[16].

وقد حصل تضييق ما ومراجعة لأساس التطورية الاجتماعية من طرف أنصارها أنفسهم الذين انتبهوا إلى أن تصوراتهم المبسطة والمبتذلة للتطور، لا تراعي تداخل الثقافات وتلاقحها وتأثيرها المتبادل، مما يتعذر معه الحديث عن دينامية ذاتية للتطور لا تتأثر بالعوائق العارضة أو الطارئة. ونجد أن هؤلاء الأنصار بدأوا يبتعدون تدريجياً عن الأطروحات الأساسية لنزعتهم محاولين تلوين أبحاثهم وتدقيقها وتعميقها.

هذا، وتبرز التطورية الاجتماعية من خلال التأكيد على عدة موضوعات أهمها القول بحتمية التطور الخطي ووحدة الحقب فالعصر الوسيط الأوروبي لا ينطبق على أوروبا وحدها، بل يشمل كل الحضارات والثقافات الأخرى المعاصرة له ولو لم تعرف نفس السمات التي طبعت العصر الوسيط الأوروبي، هذا الميل هو ما يفسر لنا كلام بعض الدارسين، لا الغربيين فحسب، بل وكذلك

(16) C. lévi - Strauss, «**Race et Histoire**» in, le racisme devantla science, Paris, UNESCO, 1960, P.248.

العـرب عن «العصر الـوسيط الإسـلامي» وعن «العـالم العـربي الإسلامي في العصر الـوسيط» وعن «الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط» وما شابه ذلك.

تبرز كذلك من خلال اعتبـار «التقدم» الأوروبي غـاية التـاريخ أو الكلام عن غائية التطور واعتبـارها حـاضراً فعلياً أو ممكناً في ضـوئه يتم الحكم على الماضي وعلى الثقافات والحضارات الأخرى وبذلك يتم إضفـاء السمة الغـربية «المـوضوعيـة» على التطور، كمـا يتحـول الاحتكاك بالغرب إلى مقياس لتـاريخية الثقـافات الأخـرى[17]. ويلعب هنـا مفهوم «التقـدم» دور البداهـة نفسها، تلك البـداهـة التي يصعب التشكيـك فيهـا أو كشف خلفيـاتهـا الأيـديـولـوجيـة، تلك الخلفيـات المتمثلة في رؤية العالم من خلال الذات ومن خـلال الحقل الثقـافي للذات، وهو ما يسمى بالتركيز على الذات أو التمحور حولها.

أبرز صورة التمحور على الذات، في وقتنا الحاضـر، المحوريـة الأوروبية. ذلك أننا نعيش حالياً فترة تهيمن فيها المركزية الأوروبيـة، دون أن يعني هـذا بالضـرورة غياب مـركزيـات يفرزهـا أحيانـاً رفض المركزية الأوروبية، وهو ما يطلق عليه في المجال المعرفي العـربي - الإسـلامي، الاستشراق المعكـوس، وقـد ينتـج أحيـانـاً عن المـوقف القومي المتصلب الذي ينفي الآخر ويرفض الاختلاف والتعدد.

إن كل معرفة بالآخر، هي معرفة تقييمية، تستند إلى منظومة قيم معنية تمارس تأثيرها على الباحث، فتوجه تعامله مع الموضوع الـذي يدرسه وتوجه اختياره للمفاهيم والفرضيات والوقائـع[18]. . . وفي حالـة

---

(17) ادوارد سعيد، نفس المرجع، ص 77.

(18) R. Preiswerk... **Ethnocentrisme...** P.81 - 94.

الاستشـراق الأوروبي، يلاحظ أن الاستشـراق ليس بمنأى عن فكـرة أوروبـا[19]. وهو مفهـوم جمعي يحدد هـويـة «الأوروبيين» بـاعتبـارهم نقيضاً «لأولئك» الذين ليسوا أوروبيين. بل إنه لمن الممكن أن يطرح المرء منظومة تقول بأن المكون الرئيسي للثقافة الأوروبية هـو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلطة داخل أوروبا وخـارجها على حـد سواء: فكرة كون الهوية الأوروبية متفوقـة بالنسبـة لسائـر الشعوب والثقـافات غير الأوروبية. وثمة تسلط الأفكار الأوروبيـة على الشرق، التي تعيـد بـدورها تـأكيد التفـوق الأوروبي على التخلف الشرقي، ملغيـة عـادة احتمال فكر أكثر استقلالية نقدية، قد يصوغ وجهة نـظر مغايـرة حول ذات المسـألة. إن معـرفة الشـرق وليدة سلطة، أو قـوة، تعيـد انتـاج الشـرق وتخلق عـالمـه خلقـاً ثـانيـاً، مستخـدمـة في ذلـك مفـاهيم وفـرضيات. . .[20] تعكس هيمنـة ذات الباحث وهيمنـة منـظومـة القيم المرجعية التي يستند إليها.

فـأغلب المؤلفات التي تتنـاول بالـدرس تاريـخ الحضـارة تعـاني خللاً في المفـاهيم، واستخدامهـا على عواهنهـا. فصفة «المتحضـر» توزع هكذا انطلاقاً من مرجعية محددة في إطار من الحتمية التطوريـة البيولوجية والأخلاقية والسياسية. فقد جاء في أحد تلك المؤلفـات أن «الحضارة هي النور في مقابل الظلمة التي لا زال البدائيون يعمهـون فيها»[21]. ويذهـب إلى ذات الرأي مؤلف آخر يعتبر «المعجزة اليونانية» فريدة من نوعها ومنقطعة النظير على سائر الدهور[22]. بل يبحث بعض

---

(19) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 42.

(20) R. Preiswerk... **Ethnocentrisme...** P.81 - 86.

(21) G.Williams, **Portrait of world history: Rome to renaissance**, London, 1970, P.11.

(22) Kennetl Clarke; **Civilization, APersonal view**, N york, 1969, P.8.

المؤرخين، أحياناً عن أصل الحضارة، وعن مصدر انبثاقها، في المسيحية ذاتها، معتبرين غيابها في بعض البلاد سبباً لما تتردى فيه من جهالة جهلاء[23]. وسواء كان هذا أو ذاك، ثمة ميل إلى اعتبار الحضارة نشأت في أوروبا، وأن ثمة حضارة واحدة جديرة بهذا الإسم، يعتبر الغرب وريثها الشرعي، إذ معه يبدأ العقل والنظام والمنهج، وهي جميعاً من سمات «المعجزة اليونانية»[24]. وما عرف من علوم ومعارف وأفكار في باقي الحضارات الشرقية القديمة، ليس من الممكن بحال، وضعه في مصاف ما عرفته الحضارة اليونانية التي هي أصل الحضارة الغربية. بل إن سائر الحضارات الأخرى، لم ترق حسب العديد من المؤلفين الغربيين، إلى مستوى ما بلغته الحضارة الغربية مع اليونان أو بعدهم.

ورغم ما قد نعثر عليه أحياناً من إقرار بتعدد الحضارات ونسبيتها، فإنه يظل مجرد إقرار لا يتحرر كلية من نير النظر إليها انطلاقاً من حضارة ـ نموذج، أو حضارة مركزية ومحورية، وبالتالي ترتيبها حسب درجة «التحضر». «ولو كان المقياس المعتمد في عملية التصنيف أو الترتيب، هو مدى قدرة حضارة ما على قهر العوائق وتذليل الصعاب الجغرافية التي يشتمل عليها الوسط البيئي لانقلبت الأمور ولحاز الأسكيمو من جهة، والبدو من جهة أخرى، قصب السبق»[25].

ثمة أيضاً قوالب فكرية جاهزة يصب فيها التحليل الاستشراقي أو المحوري الذات. وهي قوالب جامدة تفرض على الوقائع فرضاً،

---

(23) **Histoire de l'islam au XVI° siècle,**(O.Collectif) Paris Nothan, Afrique, 1967.
(24) R. Preiswerk, **op. cit.** P.114.
(25) C. Lévi -Strauss, **Race et histoire,** P.260.

ذلك أن صاحبها لا يخامره أدنى شك في بداهتها ووضوحها مما يجعل خطابه يسقط في التعميم والتبسيط المبتسر.

«وليس هناك من تعميم لا يتعدى صدقه مجرد الإدعاء التأكيدي إلا ويضفي عليه جلال الحقيقة. وليس ثمة من قائمة نظرية تسرد خصائص الشرقيين إلا وتطبق على سلوك الشرقيين في العالم الفعلي»[26].

فمفهوم البرابرة يوسع مضمونه الدلالي ليشمل كل الشعوب غير الأوروبية، قديمة كانت أو حديثة، والتي لا تنطبق عليها مواصفات التحضر كما تمثلها الغرب، أي كل الشعوب التي لم تحرق مراحل التطور التي طواها الغرب.

كما أن مفهوم التزمت أو التحجر الديني يضيق ليصبح مرادفاً للإسلام الذي يقترن بالغزو والدموية والبطش وعدم التسامح[27].

ويتم اللجوء أيضاً إلى مفردات ومصطلحات ذات خلفية قيمية، لا يمكن النظر إليها بحال على أنها بريئة. فالدرس اللساني يعلمنا أن مدلول لفظ ما من الألفاظ ودلالة مصطلح ما من المصطلحات، يتحددان بالسياق الذي تم فيه التلفظ بهما واستخدامهما. وهذا ما يبيح الكلام عن دلالية سياقية ترتبط بمقام معين. وما يهمنا نحن هنا هو إبراز أهمية هذا في نقد «التمركز العرقي» أو «التمحور على الذات» لا سيما في مستوى استخدام المصطلح التاريخي أو النعوت والأوصاف الحضارية والانطروبولوجية التي لها حمولات أيديولوجية

---

(26) ادوارد سعيد، الاستشراق ص 79.

(27) R. Preiswerk, Ethnocentrisme... 23 - 27.

خفيـة، تجعـل العين غير الفـاحصـة لا تتشكـك في بـراءتهـا. فهي مفردات تحمل في طياتها سلطة تجعلها غير دقيقة أصلاً. ومـا تحاول أن تفعله هـو أن تميز في آن واحـد، المـوضـوع، وتصفـه بـاعتبـاره «ليس» هو الذات، وتحـوله إلى ممثـل يلعب دوراً أمام جمهـور ليس من نفس طينة الممثل. وإن دل هذا على شيء، فإنمـا يدل على أن البشر هم الذين يضمنـون المفردات والمصـطلحات مـا يحلو لهم من حمولات ومضامين ودلالات. ثمة تواطؤ بين اللغة والسلطة أو القوة، كمـا يقـول نيتشـه[28]: «فنحن لا نعثـر على ضمـان الفعـل الـدال في الأشكـال اللسـانيـة ذاتهـا، بـل في المجتمعـات التي تستخـدم تلك الأشكال» أي في السياق الاجتماعي ـ الثقافي لهاته الأخيرة[29].

فمفـاهيم «الغـزو» و«الهمجيـة» و«التـوحش» و«البـدائيـة» تـوظف للدلالة على صفات وسمات يراد لها أن تكون متأصلة وأصلية، كمـا يتم تشغيلها ضمن أزواج وثنائيـات تبسيطيـة تعكس الميل إلى اتخـاذ الـذات محوراً ومنـطلقاً، منهـا ينظر إلى الآخـر، ورجـوعـاً إليهـا يتم تقييمــه. «فــالغــزو» يــطرح كنقيض «للفتــح» و«الهمجي» كنقيض «للمسيحي»، كما أن «المتوحش» يطرح كنقيض «للمتمدن»... وفي هـذا الصدد يقـول «رولان بارط» متحـدثاً عمـا يلحق تـاريـخ أوروبـا العدوانية من تزييف حينما تكون هي المعلنة للحرب وهي المعتدية: «إن المقصد هو طمس الحرب ويلجأ في ذلك إلى وسيلتين اثنتين اما ذكـرها بـاسمها أقـل ما يمكن من المـرات (وهي الحيلة الغـالبـة) أو إعـطاؤها معنى يجعلهـا تفيد نقيضهـا... حينئذ تـدل على السلـم أو

(28) أنظر لنيتشه: Généalogie de la Morale, Paris, 1975.
J. M.Rey, L'enjeu dés signés, Paris, 1981.

(29) T. de Mauro, Introduction à la sémantique, Paris, Laterza, 1965, P.89.

التهدئة. . . »[30]. وبهاته الوسيلة يتم تلميع الصورة التي يقدمها الغرب عن نفسه، وتتخذ اللغة ومفرداتها مطية للحد من غلواء دلالتها والتقليل من فظاعة ما يفعله، فيضفي الشرعية على أعماله.

من أبرز مظاهر التمحور على الذات والتركيز عليها، انتقاء التواريخ والأحداث «الهامة» استناداً إلى مركزية، غالباً ما تكون هي المركزية الأوروبية فقد جرت العادة على تبني التحقيبات التاريخية الشائعة والقائلة بأن ثمة «عصراً قديماً» وآخر «وسيطاً» و «أزمنة» حديثة و«معاصرة». وانطلاقاً من ذلك يتم تحقيب التواريخ الأخرى تحقيباً مطابقاً لا يحترم خصوصية هاته الأخيرة وزمانها الفعلي. وبهاته الكيفية يتم كبت تلك التواريخ الأخرى وتدمج في تاريخ واحد هو التاريخ كما يراه الغرب. فلا عجب إذا لاحظنا أحكاماً متسرعة تزخر بها بعض المؤلفات التي تتحدث عن الفكر العربي في «العصر الوسيط» وعن الملامح العامة المميزة للفلسفة في «العصور الوسطى المسيحية والإسلامية». . إذ بذلك يتم إلغاء الاختلاف والتفاوت بين التوارخ كوسيلة لطمس «أفضلية» إحداها في وقت من الأوقات، ليبقى التاريخ كما صنعه الغرب هو وحده الذي يحتكر تلك «الأفضلية» وينفرد بها باعتباره تاريخاً ساخناً يتجه نحو غاية معينة و«التقدم» هو موجهه الأساسي في ذلك. بل ينظر أحياناً إلى بعض الحركات الهامة في التاريخ الأخرى على أنها نشاز أو استثناء فيها وأن أصولها ينبغي أن تلتمس في التاريخ الغربي المسيحي. ويتخذ ذلك عدة أشكال وصور نكتفي هنا بتقديم مثل واحد عنها وهو التصوف الإسلامي الذي يذهب بعض المستشرقين إلى حد اعتباره

---

(30) R.Barthe, **Mythologies**, Paris, 1975, P131.

«ثورة» على الإسلام من الداخل وتكسير طوق «التحجر» و«الجمود» الذي يطبعه. وفي الاتجاه نفسه، يعتبرون الحركات الباطنية «تفجيراً» للإسلام وعودة به إلى أصوله الحقيقية والتي هي أصول لا يعقل أن توجد به.

فبخصوص التصوف، يذهب «ماسينيون» L. Massignon و«هنري كوربان» H. Corbin إلى أنه ثورة على الإسلام «السني» وعلى رديفه وهو «التوحيد» ورجوع به إلى التثليث المسيحي الذي هو المتنفس الحقيقي للعقل وللفكر. من هنا اهتمام الأول بالحلاّج باعتباره «أسمى» ما أعطاه الفكر الإسلامي، واهتمام الثاني بالفلسفات الإشراقية الفارسية الإيرانية باعتبارها «أسمى» ما أثمرته «العقلية الآرية» داخل الإسلام نفسه. ويعني هذا أن كل خلخلة أو تقدم أو تطور، لن يأتي من الإسلام ذاته أو من الجنس العربي والذي هو جنس سامي، بل هو من خارجهما، أي مما له صلة بالغرب نفسه أو بالمسيحية أو بالعرق الآري. أي أنه لن يكون ثمة سوى تاريخ واحد، أما التواريخ الأخرى فهي مجرد توابع له... بل هي تواريخ معاقة وعاجزة عن التطور بفعل الطبيعة والعرق والدم...

ثمة إذن آليات هيمنة تحايث الاستشراق، آليات سلطة تتخفى فيه وتتوارى في خطابه فتجعله شكلاً من أشكال العصاب الخيلائي التوهمي ـ Paranoia، ومعرفة من نمط آخر مختلف عن المعرفة التاريخية الحقة[31]. إنها آليات هيمنة المركزية والتمحور على الذات الأوروبية. ولا سبيل إلى نقض الاستشراق إلا بتفكيكها. وكشف

---

(31) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 100.

صور تخفيها وتواريها داخل الخطاب من خلال إعادة النظر في التحقيبات المألوفة والشائعة، لأنها وضعت انطلاقاً من التاريخ الغربي، ونقد المفاهيم التي تسند تلك المركزية ومن أبرزها على الخصوص، مفهوم «التقدم» و«التطور»، وعرض القوالب الفكرية الجاهزة على المحك ووضعها للسؤال. فثمة انقلاب ابستمولوجي أصاب التاريخ لا زال لم يعرف اليوم بعد اكتماله.. من بين نتائجه تعديد الانفصالات والتواريخ ورفض فكرة تاريخ واحد شامل بؤرته الغرب، ونبذ منهجية تاريخ الأفكار التي يهيمن عليها هاجس رصد التعاقب والتتالي والاتصال وتقصي الأصول والارتقاء اللامحدود نحو النماذج الأصلية ومتابعة خطوط التطور وتعيين بدايتها في نقطة مركزية مطلقة، والنفور من التفكير في الاختلاف ومن وصف الفوارق والألوان بتعثر وانفصال الصورة الهادئة للهوية[32].

يكمن جوهر تلك الثورة في إنقاذ التاريخ، وتاريخ الأفكار، من نير المركزية، تحليلها ضمن انفصال تعجز سلفاً كل غائية عن القضاء عليه، رصدها ضمن تبعثر يعجز كل أفق جاهز على احتوائهما، إعطائها حرية الانتشار في فضاء غفل الهوية بحيث يعجز كل تأسيس نرجسي أن يفرض عليهما صورة ذات المركز الواحد والانتساب له.

ليس الغرض إذن، رفض الاستشراق باختراع استشراق معكوس. ورفض الآخر عن طريق التركيز على الذات وتكريس الخصوصية والتقوقع داخلها.

---

(32) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، بيروت، 1986 ص 12، 194.

فقد هيمن على الدارسين العرب المعاصرين، في محاولتهم التحرر من المركزبة حول الذات الأوروبية التي غالباً ما تطبع مواقف المستشرقين وغيرهم، ميل إلى التمحور على ذاتهم وإلى طرح مفهوم لا تاريخي للخصوصية والهوية، وموقف كهذا يعوق الذات عن استعادة ذاتها بالإرتماء في المستقبل، بل يبدع ذاتاً أخرى تتمركز حول الماضي وتبرره تبريراً يخرجه من التاريخ.

وليس الجواب على الاستشراق، هو الاستشراق المعكوس أو المضاد، بل النقد المعرفي الموضوعي والاحتكام إلى سلطة المعرفة بدل تكريس معرفة ـ سلطة.

العرق والتاريخ
أو
في الاستشراق الاسباني

تعميقاً لما سبقت الإشارة إليه بخصوص الاستشراق، نود هنا التأكيد، انطلاقاً من مثال خاص، هو الاستشراق الإسباني، على أن الوجود العربي ـ الإسلامي بالأندلس، تم النظر إليه من طرف العديد من المستشرقين والمفكرين الأسبان المعاصرين، بما فيهم مفكرو اليسار، على أنه «وجود كارثي» أو حادث مباغت، جاء ليشوش السير الطبيعي للأحداث والتاريخ، أو كسيل جارف... وهي نظرة يمكن الرجوع بها إلى أصول ومصادر وسيطية وحديثة، فمونتسكيو، مثلاً، يقرن «المحمدية» بالاستبداد، والمفكر الاسباني الشيوعي المعاصر «سانشيت ـ ألبرنث Sanchez - Albornoz يصف «المرابطين» و«الموحدين» بجحافل الجراد الأفريقي «أغرقت اسبانيا في دوامة أخرجتها، وقتياً من موكب التاريخ، وجعلتها تنجرف، إن لم نقل تنحرف، عن التاريخانية[1].

والرأي هنا، كما سبق الذكر، رأي مفكر يعتبر من كبار علماء

(1) خوان غويتسولو في الاستشراق الاسباني ـ تعريب كاظم جهاد ـ بيروت، 1987 ـ 72 - 73.

وفلاسفة التاريخ الأسباني الوسطوي عامة والتاريخ العربي ـ الاسباني خاصة. وقد اشتهر بمواقفه الفكرية التي ضمنها في مؤلفاته العديدة، وأبحاثه ومقالاته.

ويتزعم في الآونة الحالية، تياراً من الباحثين، يذهبون إلى أن المجموعة العربية «القليلة» التي دخلت الأندلس، لم تغير من التركيب الاجتماعي أو الدموي لهذا الأخير، بل ذابت في المجتمع الأندلسي الأهلي وفقدت خصائصها الثقافية والعرفية، مما مكن «الروح الاسبانية» من المحافظة على نفسها داخل الحضارة العربية ـ الإسلامية «المفروضة» على الأندلس، وقد ترتب عن هذا أن كانت الثقافة الأندلسية، المشبعة بالروح الإسبانية الثابتة، ثقافة مغايرة للثقافة الشرقية من حيث المنهج والرؤية والطرق النظرية، وفي ذلك يكمن حسب «البرنث» سر اشراق الثقافة الأندلسية وتفوقها على الثقافة المشرقية، فبقيت ثقافة «غربية الروح» رغم لسانها «الشرقي».

ويعني هذا، برأيه، أن الوجود العربي في الأندلس كان وجوداً شكلياً، لم يمارس أي تأثير فكري أو «عرقي» على المجتمع الأندلسي المحافظ على قيمه وثوابته الأصلية التي لم ينل منها الزمن ولا تقلباته شيئاً.

من هذا الجانب، جانب تأسيس الفكر على العرق، واعتماد نظرية الطبائع في تفسير التاريخ، رام عالم التاريخ الاسباني والأندلسي في العصر الوسيط، وهو «كلوديو سانشيت البرنث» (المولود سنة 1893) دراسة جانب «الجدة» و«النبوغ» في الفكر الأندلسي. فقد أوقفته دراسته لهذا الأخير، على مظاهر خصوصيته وفي

محاولته تفسيرها، مال إلى القول بوجود قطيعة بين المشارقة والأندلسيين، مصدرها انتساب هؤلاء الأخيرين إلى السلالة الإسبانية التي تحمل من الخصائص ما جعل المنحدرين منها، يظهرون عن عبقرية لا نظير لها[2]. فمفكرو الأندلس قاطبة «قمم اسبانية» بلغوا تلك المرتبة العليا لأنهم كانوا اسبانيين. وتاريخ إسبانيا حتى في العهد العربي، كان تاريخاً صنعه أبناؤها نظراً لقلة عدد الفاتحين العرب أو البربر، والتي هي قلة كان يتعذر عليها أن تغير من خريطة الشعب الأيبري وتركيبه الاجتماعي والدموي[3].

لذا يتعذر في رأيه، الحديث عن وجود أسلوب إسلامي للحياة والتفكير في الأندلس، كما يصعب الكلام عن كون الإسلام مثل في الأندلس وحدة جوهرية وثقافية ذات خصائص مستقلة. ذلك أن «**الإسلام الأندلسي اعتقل في ماضي سكان شبه الجزيرة الإيبرية**»[4]. لأن ثلاثين ألفاً من المحاربين العرب والبربر الوافدين على الأندلس كجنود فاتحين، ما كان يتصور لهم مصير آخر سوى الذوبان والإنصهار في السكان المحليين، بصورة تفقدهم خصائصهم الأصلية.

نستطيع أن نستشف إذن، وبسهولة النتائج التي يريد هذا الدارس استخلاصها من التأكيد على «اسبانية» مفكري الأندلس، وسريان الدم الاسباني في عروقهم.

---

(2) Claudio Sanchez - Albornoz, Espanoles ante la historia, segunda ed., Buenos Aires, 1969, P.29 - 66.

(3) Claudio Sanchez - Albornoz, **laEspana musulmana seigun los sutores isla-mitasy cristianos medievales,** 5ed. T.1. Madrid, 1972, P.82.

(4) Cl. Sanchez - Albornoz; **Espanoles ante la historia,** P.35.

ولعل ما سمح له بالسير في هذا الاتجاه، والانسياق وراء أطروحته، ما لاحظه من تأليفات وكتب، بقلم أندلسيين، تتحدث عن فضل الأندلس وفضل أهاليها، مبلورة شعوراً، تكون لديهم بالاعتزاز بالأندلس والانتساب إليها.

وهذه حقيقة لا سبيل إلى نكرانها، فقد احتل «امتداح الذات» وتمجيد البلد الذي تنتمي إليه، حيزاً هاماً في الانتاج الثقافي الأندلسي، وبالإمكان على سبيل المثال، لا الحصر ذكر رسالة ابن حزم في «فضل الأندلس وذكر رجالها» ورسالة الشقندي التي تحمل نفس العنوان[5] إلا أن الاعتقاد بأن سريان الدم الإسباني في عروقهم هو سر نبوغهم، أمر فيه شطط، من حيث أنه يستعيد ذات الأطروحة الاستشراقية التي نشأت مع الاستشراق منذ بدايته والقائمة على تفسير التاريخ بالعقليات والأمزجة والطبائع ذلك أن الإقرار بأصول مفكري الأندلس الإسبانية، لا تترتب عنه، بالضرورة النتائج التي يريد الأستاذ «ألبرنث» فرضها، كما لا يقدم لنا حتماً، التفسير الوجيه لذلك النبوغ.

وهذا ما جعل الفيلسوف والمفكر الاسباني المعاصر «أمريكو كاسترو» (المتوفى سنة 1973)، يثور على هذا التأويل الذي يؤسس الخصوصية والتاريخ على العرق[6]. فقد أوضح، أن الاختلاط

---

(5) ابن حزم، رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها، نشرها إحسان عباس، ضمن تاريخ الأدب الأندلسي في عصر سيادة قرطبة، بيروت ط، 5، 1978، ص 246 وما يليها.

الشقندي، رسالة في فضل الأندلس، نشرها غارسياغومس، أنظر:

Elogio del islam Espanol. Trad espanola, E.G. Gomez, 1934.

(6) Americo Castro, **Espanoles al Margen,** Madrid, 1973, P.19 **la Realidad historico de Espana,** Mexico, 1945, P.163.

العرقي، قد يفسر لنا انتقال بعض الملامح الجسدية والنفسية: لكنه عاجز عن ممارسة تأثيره في تراث ثقافي ما، وتبديل وجهته ومساره.

والملاحظ أن ما يريد «ألبرنث» استخلاصه من دراساته هو هذه النتيجة بالذات: إن التأثير الذي مارسه العنصر الاسباني في الحياة الأندلسية، أصاب المستوى الفكري نفسه، وأعطاه اتجاهاً منهجياً معيناً مخالفاً للذي سار فيه الفكر المشرقي.

ففي مستوى الكتابة التاريخية، يلاحظ أن كتابات المؤرخين، ذوي الأصل العربي الذين أرخوا للأندلس، اتسمت بهيمنة الخيال، والإكثار من الحكايات والخرافات، كما أنها كانت خلواً من كل روح نقدي، بينما اتسمت كتابات المؤرخين المنحدرين من أصل إسباني، بخصائص معاكسة، حيث هيمنة المنهج العقلي والروح النقدية، ومحاولة البحث للمسببات والأحداث عن أسبابها الواقعية، لذا كان نقلهم للأخبار نقلاً يعتمد على نقد الروايات وتمحيصها قبل إيرادها.

وكأن «ألبرنث» يريد أن يقنعنا أن العقل والروح النقدية صفات أو مقومات هيلينية ليس لها أي مستقبل ممكن في مجتمع لا يقبلها كعنصر من مكونات شخصيته وأصالته[7] بينما يكون لها ذلك المستقبل في مجتمع غربي. ويضرب المثال على ذلك بالمؤرخ الأندلسي «ابن القوطية»[8]. المتوفى سنة 763هـ. فهذا الأخير كما يظهر من اسمه، سليل أسرة اسبانية عريقة، وهو حفيد إحدى حفيدات آخر ملوك القوط. ألف كتاب «أخبار مجموعة في فتح

---

(7) H. Djaït, l'Europe et l'islam, Paris, 1978, P. 68 - 69.

(8) Cl.Sanchezz - Albornoz, **Espagne preislamique et Espagne musulmane**, la revue historique, 1967, p. 313 - 314.

الأنـدلس وذكر أمرائها والحـروب الواقعـة بها بينهم»، وقـد نحا فيـه منحى واقعيـاً، يعتبـره «ألبـرنث» غيـر معهـود في الثقـافـة العـربيـة الإسلامية[9].

كما يضرب المثال كذلك، بالمؤرخ الشهير «ابن حيان القرطبي» (372- 469هـ) الـذي كـان معـاصـراً لابن حـزم. فـهـو في كـتـابـه «المقتبس» أبان عن روح نقدي منقطع النظير، فقد استبد به هـاجس الاحتكام إلى العقل ونقد الروايات قبل قبـولها أو رفضهـا، والملامـح العـامة المميـزة لمنهجه، هي الدقـة في تحـديد التـواريخ، وصـدق الرواية مـع جمال الأسلوب[10]. انـه يسوق التـاريخ، حسب «ألبـرنث» مساق من يبدي رأيـه وحكمه فيمـا يعرض من القضـايا، ويبحث عن أسباب الأشياء ويناقشها عن علم وفهم وذكاء[11].

يعثـر «ألبرنث» أيضـاً على مصداق لفكـرتـه في ميـدان الفلسفـة والأخـلاق، فمن الدلائـل التي يستند إليهـا في ربط النبوغ بـالعرق، وتـأكيـد تـأثيـر العنصـر الاسبـاني في الحيـاة الثقـافيـة في الغـرب

---

(9) P. Guichard, Structures sociales «orientales» et «occidentale» dans l'Espagne musulmane. Paris - Lahaye, 1977.P.113.

وانظر، ابن القوطية، أخبار مجموعة، نشـر إبراهيم الأبيـاري، بيروت - 1981 14016 م افتتاح الأندلس، نشـر، جايـانجوس، مـدريد 1968، ونشـر خوليـان ريبيرا، مدريد 1928.

(10) نشرت فيه حتى الآن، ثلاث قطع:

1 ـ المقتبس في أخبار بلد الأندلس، نشر عبدالرحمن علي الحجي، بيروت، 1965.

2 ـ المقتبس في أنباء أهل الأندلس، نشر محمود علي مكي، بيروت، 1973.

3 ـ المقتبس (الجزء الخامس) نشر شالميتا، مدريد، الرباط، 1979.

(11) Cl. Sanchez - Albornoz, Ibid., P.314.

الإسلامي، مذهب «ابن حزم» في «طوق الحمامة» الذي هو «مذهب عذري»، و«غير مألوف ولا متعود في الثقافة العربية الإسلامية التي يطبعها الحب الحسي»[12]. ذلك أن كتاب «الطوق» فيه ملامح عاطفية رقيقة غير شائعة بين العرب الذين يفضلون حسب «البرنث» وكذلك «دوزي» ـ مكتشف مخطوط «الطوق» وأول من قال بهذه النظرية ـ يفضلون بصفة عامة، الجمال المثير. لذا لم يتمالك «دوزي» نفسه من أن يكتب قائلاً: «إن هذا الشاعر الأكثر عفة، وأكاد أقول الأكثر مسيحية، لم يفقد كلية طريقة التفكير والشعور الذاتية لجنسه»[13].

ها هنا تستعاد أطروحة شبقية الحضارة العربية وفسقية الإسلام، في مقابل عفة الحضارة الغربية، وعذرية المسيحية، حيث التأكيد بكل سذاجة على أن الفسق الجنسي مرتبط بالإسلام وأن أصل الفسق نزعة حسية أصلية جسدها النبي نفسه بتكريسه لتعدد الزوجات وهي أطروحة ذات أصول قروسطوية، تدخل ضمن الأحكام المسبقة التي قام عليها الوعي الجماعي الغربي أو الوعي المسيحي الذي يعتبر «تعدد الزوجات» مظهراً للشبقية، ولذة مسممة أساسها اعتبار المرأة خادمة لا رفيقة، أي أنه مجتمع لا يعتبر العفة من ضمن الفضائل العامة[14]. «إن هناك أفكاراً ثابتة عن الإسلام والنبي، تدخل في التفاصيل، وتتجاوز الحقب الوسيطة إلى الاستشراق. من هذه الأفكار الاقتناع بافتقار الإسلام إلى الأخلاقية، وبإباء الإسلام للنقاش

---

(12) Cl.Sanchez - Albornoz, **Espanoles ante la historia**, P 30 - 34.
بالنشيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، 1955 ص 210 وما يليها.

(13) R. Dozy, **histoire des musulmans d'Espagne**, leiden, 1861, T.3, P.338.

(14) H. Djaït, **op. cit**, P. 19 - 20.

الفكـري، وبتبلد المسلمين العقلي أما دعـوى الـلا أخـلاقيـة، فتجـد شـواهـد في سلوك النبي الشخصي وفي عـدم إقبـال المسلمين على المسيحيـة رغم الوضـوح الظاهـر لحقيقتها. بينمـا يبقى أصـل فكـرة «لا عقـلانية» المسلمين وتحـريم نبيهم للحوار والجـدل غامضـاً. في حين يتأسس الاعتقاد بتبلد المسلمين على الذهاب إلى أنهم جبريون في العقيدة والإيمان، وبالتالي فإنهم لا يقبلون على استخدام عقولهم حتى لا يفقدوون إيمانهم»[15].

هكـذا يتم تمثل الشـرق والإسلام، وتمثيلهمـا بمقتضى لعبة من المفاهيم والصور التي تتطابق لا مع الواقع ولا مع التجربة، وإنما مع شبكة واسعـة من الرغبات والأحكام المسبقة ومشاعر الحرمان والخوف والمنافسـة. . . . والتفـوق والنموذجيـة. فقد صـدم تحليـل الشـريعـة الإسلاميـة للحيـاة الجسديـة والجنسية، التصـور المسيحي للجسـد، القـائم على ازدراء المتـع الجنسيـة إذ في الـوقت الـذي تعتبـر فيـه المسيحيـة العزوبية دليلاً على عظمة الإنسان، والزواج والمشـاركة في متع الحياة دليلاً على ضعفه وانقيـاداً لما هـو منحط فيه، ظـل الحب والجنس في الإسـلام أمراً طبيعيـاً، يكتب حـولـه الفقهـاء المؤلفـات العديدة وقد دأبت الأدبيات المسيحية القروسطوية، في سجـالها مـع الإسلام، على اتهام هذا الأخير بالتهتك والفسق والإبـاحية، ورغم أن مـا كتبه بعض القـديسين، كالقـديس أوغسـطين، فيـه تبـريـر لـزواج البطاركة القدامى بنساء عـديدات، ممـا يدل على أن المسـألة ليست خصيصـة إسـلاميـة أو شـرقيـة، إلا أن الـوعي الغــربي، والمسيحي

(15) ريتشارد سوذرن، صـورة الإسلام في أوروبـا في العصور الـوسطى تـرجمة رضوان السيد، بيروت 1984، ص 13.

بالذات، يصر على إلصاقها بالشرق واعتبارها بالتالي صفة سلبية في مقابل أخرى إيجابية يتصف بها المسيح والغرب قصد الإقلال من شأن «الآخر» واعتباره خارجاً عن القاعدة. وبالتالي شاذاً[16]. ويستنجد في ذلك بالمناخ والعرق كمفسرين لـلامبالاة المسلم وشهوانيته وخموله العقلي الذي يترجم عن نفسه في عدم الدقة والمبادرة، والخضوع للنزوات.

ورغم المحاولات النقدية التي قام بها «بلاثيوس» والهادفة إلى التلطيف من حدة هذه الدعوى وغلوائها، فإنه لم يخرج عن الإشكالية العامة التي حكمت مواقف أصحابها، فقد اعترف بوجود حب عذري في الحضارة العربية وبسوابق هامة فيه، ولم يحصر وجوده في عرق معين، لكنه أصر على اعتباره ذا مصدر ديني مسيحي وليس إسلامياً حقاً. . . ذلك أن الرهبنة المسيحية الشرقية وانتشار الأديرة في الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده، كان لا بد وأن يشيع تأثيرهما حتى في أولئك العرب الذين ليسوا مسيحيين، فالمثالية المسيحية هي أصل ما نعثر عليه في كتاب «الطوق» وغيره من المؤلفات العربية، من حب عذري[17]. وما نعثر عليه كذلك من ازدهار للتصوف الفلسفي الناضج على يد ابن مسرة وغيره من المتصوفة الأندلسيين المتأخرين[18].

بل نجد أن «ألبرنث» انطلاقاً من نظرته القومية العرقية

---

(16) حوان غويتسولو، مرجع آنف، ص. 68 - 69.

(17) M. Asin Palacios, **Abenhazam de Cordoba Y su historia critica de las re-ligiosas**, R, 1, Madrid, 1927; P.55 - 63.

(18) M.Asin palacios, **Abenmasarra y su Exuela**, Origines de la filosofia nispa-no - musulmana, Madrid, 1914.

المتشددة، يحاول تفسير بعض الظواهر التي اعتبرها سائر المستشرقين، على أنها خصلة «شرقية» متأصلة، تعكس الجمود والتزمت والتحجر، تفسيراً مخالفاً. فتشدد المغاربة والأندلسيين في المجال الفقهي والعقدي، يرى فيه استمراراً لروح ايبرية متأصلة في الشعب الأسباني الذي كان متشدداً في الدفاع عن العقيدة المسيحية وعن الأعراف والتقاليد وحريصاً على القيم الأخلاقية كالعرض والشرف[19]. لكنه كان بالمقابل يحترم الشخص الإنساني، وقد ظهر هذا الحرص في الحرية التي تمتعت بها المرأة في الأندلس، والتي يصعب ربطها بالحياة الإسلامية، وما مواقف ابن حزم وابن رشد وسائر الأندلسيين، من المرأة إلا مظهر لذلك بحسب رأيه.

هكذا نلاحظ أن «ألبرنث» يصدر في أبحاثه حول تاريخ الأندلس، عن تصور قومي متشدد، يجعله يدافع أحياناً عن أفكاره دفاعاً شرعياً لا منطقياً.

والأمر يتعلق في الحقيقة بتيار من الباحثين الاسبان، يتزعمهم هو، يعتقدون أن الفئة العربية القليلة التي دخلت الأندلس ذابت في المجتمع الأهلي من خلال الزواج بالأندلسيات، مما خلق جيلاً من الاسبان الذين لا تجري في عروقهم سوى نسبة ضئيلة أو منعدمة من الدم العربي، المسؤول عن كل الأوصاف والصفات السلبية القبيحة، هذا فضلاً عن الاسبانيين الخلص الذين استعربوا ودخلوا الإسلام. وعليه يمكن القول: إن «العرب لم يفتحوا أبداً اسبانيا»[20].

---

(19) Cl. Sanchez - Albornoz, **Espagne preislamique et...** P.330 - 333.

(20) أنظر، محمد مفتاح، التصوف والمجتمع في المغرب في القرن الثامن =

فالروح الاسبانية حافظت على نفسها في كل المجالات، بما فيها المجال الفكري والثقافي مما جعلنا أمام فكرين أو ثقافتين: شرقية وغربية (باعتبار الدم الغربي الذي يؤسسها) فالمسلمون الذين دخلوا الأندلس، كانوا خلواً من كل شيء، بينما الأهالي، كانت وراءهم ثقافة راقية وعادات وتقاليد وإرث حضاري وجميع هذه هي التي أعطت في نظره وجهاً مشرقاً وراقياً للثقافة والفكر في الأندلس وجعلتهما غربيين، تماماً لما كان عليه في الشرق.

هل يتعلق الأمر بقطيعة بين الفكرين؟ يميل «ألبرنث» إلى الإجابة بنعم، لاسيما وأنه يركز على أن الاختلاف لا يقف عند حدود التعامل مع الأشياء، بل يلمس كذلك المناهج والطرق النظرية، والتي هي مناهج وطرق تتسم بالروح النقدية وبالرؤية العقلانية والعلمية للأشياء.

غير أن السؤال المهم في نظر «ألبرنث» هو التالي: **إذا كان الخطاب الفكري في الأندلس خطاباً عقلانياً ونقدياً فلماذا وجد طريقه إلى أوروبا وإلى فلاسفة الغرب. ولم يجد نفس الطريق إلى الشرق نفسه ليمده بعناصر يبني عليها نهضته في نفس الوقت الذي كانت أوروبا تبني نهضتها؟**

ويقدم لنا جواباً مفاده، أن المضمون الفكري والفلسفي العقلاني والنقدي للثقافة الأندلسية، وضع في قالب أو إطار لا عقلاني موروث من الشرق، ويقصد من هنا بالإطار أو القالب، المفاهيم الروحية

= الهجري، مرقون، كلية الآداب، الرباط، ص 252، وأيضاً:

Ignacio Olagrie, **les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne,** paris, 1969.

والسياسية المستقاة من الحضارة الإسلامية، والتي هي حسب زعم «ألبرنث» استبدادية بطبيعتها.

لذا فإن ذلك المضمون، ما كان له أن يعيش ويحافظ على نفسه، إلا داخل إطار مغاير، وهو ذلك الذي كانت تقدمه أوروبا التي كانت تغلي داخلياً من جراء صراع عوامل التقدم مع عوامل الكبح، وكان النصر للأولى التي عملت على إرساء دعائم نظام استناداً إلى ذلك المضمون الفكري والفلسفي الذي كان يبحث لنفسه عن إطار يناسبه ويوافقه.

أما الأندلس، صاحبة ذلك المضمون، وحاملته فإن رزوحها تحت نير إطار غير مناسب ولا موافق، فرضه عليها الشرق؛ جعلها تهب لأوروبا ما يساعدها على التقدم، دون أن تستفيد هي منه، ودون أن تواكب ركب ذلك التقدم[21].

هكذا نعود ثانية إلى فكرة محورية أثيرة لدى الفكر الاستشراقي، ألا وهي استبدادية الشرق. وهي فكرة تفرز أفكاراً أخرى من أبرزها تعصب الشرقي وعدم تسامح دياناته الفظة والعدوانية إنها صورة دموية عنيفة للآخر «الكافر» «المسعور» يقدمها لنا الفكر الغربي منذ القرن السابع عشر والثامن عشر، وأجلى نموذج لها كتاب «فولتير» Voltaire عن «محمد والتعصب الديني» «Mohomed et le Fanatisme» كما أن «مونتسكيو» اعتبرها «طبيعة» متأصلة نابعة من المزاج الذي يتمدد لم يترددوا في إبداء إعجاب ما بالشرق فهيغل ـ Hegel، رغم ما أبداه من إعجاب بالقرآن وبإخلاقيته وبالإسلام عامة في كتابه «دروس في

(21) Cl. Sanchez - Albornoz, la Espana musulmana segun los Autores islamitas Y cristianos - P. 19 - 40.

فلسفة التاريخ» كاشفاً عن كثير من الجوانب التي تعبر أفضل تعبير عن الشخصية الشرقية ظل ينظر إلى التاريخ الكوني من منظور مركز على الغرب، يتجلى في جعله مراحل التاريخ المختلفة تسير وفق فكرة عقلية قبلية مستخلصة من تصوره للعقل في التاريخ، وليس من أحداث هذا الأخير فهو يوصي الغربيين بالاحتراس جداً في التعامل مع الشرقيين، كما يؤكد من رؤية عنصرية أوروبية «أن القدر المحتوم للامبراطوريات الآسيوية أن تخضع للأوروبية، وسوف تضطر الصين في يوم من الأيام أن تستسلم لهذا المصير» وأن العالم الشرقي لم يعرف الإنسان كإنسان حر، وإنما عرف فقط أن يكون شخص واحد هو الحاكم حراً وسائر الناس خدم له. أما الحضارة الغربية لاسيما الجرمانية فقد عرفت بفضل المسيحية أن الإنسان بما هو كذلك، أو من حيث هو إنسان، حر، وكلما لاحظ هيغل أن ثمة أطرافاً من العالم الشرقي لها دور في تكوين الفكر اليوناني والغربي عامة، مثلما هو الشأن بالنسبة لمصر وفارس إلّا وأصر على إلحاق تلك الأطراف بالعالم الغربي. فهو يقول عن مصر وفارس: «إن الرجل الغربي الذي يصل إليهما يجد نفسه في بيته» فلحاجة في نفسه، يعترف هيغل بذلك مناقضاً نفسه خصوصاً وقد سبق له أن أكد أن «الشاهنامة التي كتبها الفردوسي في القرن الحادي عشر ليس لها قيمة كمصدر تاريخي ما دامت محتوياتها شعرية ومؤلفها مسلم» رابطاً بذلك غياب القيمة النقدية والعلمية بالانتماء إلى الشرق[22]. يقول في كتاب

---

(22) أنظر، هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني، العالم الشرقي، ترجمة امام عبد الفتاح امام دار التنوير، بيروت، 1984، ص 48 - 52 و- 148 144 و185 - 217.

غويتسولو، مرجع آنف، ص 71.

«العقـل في التـاريـخ» «أن الـدولـة من النمط الشـرقي لا تعيش إلا بالتوسع. لا يثبت فيها شيء، وكل ما يكتسب فيها صلابة وقوة يصير إلى التحجر والجمـود بسـرعـة. إنهـا، أسـاسـاً، دمـار وعنف، أمـا السكينة الداخلية فهي في نظر تلك الدولة، عـلامة ضعف» لهـذا فإن الحرية في بـلاد الشرق، مرادف للنزوة والشراسة والانفعـال الوحشي المتهور، وهذا ما يفسر لنا لم كان الشخص الواحد الحـر هناك، أي الحاكم الطاغية[23].

وجدت هاته الفكرة المحورية حول «استبداد الشـرق» و«طغيانـه» أصـداء لها لـدى العديـد من المؤلفين الأوروبيين منذ ثـلاثـة قـرون، وأكثر، بل يمكن العثـور على أصداء لهـا أيضاً «في كتـابات مـاركس وانغلز»[24]. لا غرو إذن، إن لاحظنا «ألبرنث» يحمل دخول المسلمين للأندلس وبقاءهم فيها مسؤولية «تأخـر» و«تخلف» اسبانيـا عن ركب الحضـارة، لأن ذلك حسب رأيـه كان بمثـابة عـائق حال بينهـا وبين الدخول إلى «التاريخانية» التي هي قدر أوروبا وسمة تاريخها.

وتجـدر الإشارة بهـذا الصـدد، إلى أن «ألبـرنث» أسقط همـومـه الفكرية وقناعاته الأيديولوجية على مسألة «التأخر» تلك فقد كـان أحد قـادة الجمهـوريين إبـان الحـرب الأهليـة الاسبـانيـةكمـا كـان رئيس حكومتهم بالمنفى، هذا فضلاً عن قناعاته الماركسيـة التي قادتـه إلى اعتبـار المـاديـة التـاريخيـة تفسيـراً شـامـلاً وكليـاً ينـطبق على كـل المجتمعـات رغم اختـلاف الحضـارات التي تنتمي إليهـا. إلا أنهـا

---

(23) هيغل، محاضـرات في فلسفة التـاريخ، الجـزء الأول، العقل في التـاريخ، ترجمة امام عبد الفتاح امام دار التنوير، بيروت 1981، ص 82 - 83.

(24) غويتسولو، نفس المصدر، ص 71.

قناعات مبسطة، ومبتذلة أحياناً، خصوصاً وأنه عاش في فترة هيمنت فيها الستالينية، كما سادت فيها روح الفكر الوثوقي الجامد المتحجر الذي أحال المادية التاريخية نفسها إلى قواعد ودروس ووصفات جاهزة، في غياب كل تحليل عياني للواقع[25].

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن «ألبرنث» أسقط همومه الفكرية السياسية، باعتباره أحد قادة «الحمر» إبان الحرب الإسبانية الأهلية، فإننا نقصد بالذات، أنه لم يستسغ «تأخر» اسبانيا عن ركب باقي الدول الأوروبية، لذا لم يتمالك نفسه عن إرجاع كل ذلك إلى ما «تعرض» له التاريخ الإسباني من «تعطيل» من جراء دخول العرب إلى الأندلس. كان يتحسر على واقع، اعتبره وصمة عار في تاريخ اسبانيا الحديثة، ألا وهو ميولها الاستعمارية التوسعية ابتداء من القرن الخامس عشر. . كما كان يعاني نوعاً من التمزق، يعكس أزمته كمفكر ومناضل ماركسي يعتز بإسبانيته إلى حد الشوفينية، ويفتخر بحرص اسبانيا وحرص أبنائها عبر التاريخ على الدفاع عن القيم الأخلاقية واحترام الشخص الاسباني والتشبث بتقاليد النبل والشهامة والحرية. لكنه وفي نفس الوقت، لا يجد سبيلاً لإبعاد تهمة التوسع والهيمنة عنها بعيد انصرام العصر الوسيط، ولدفع الحقيقة التاريخية المؤكدة لكون المجتمع الاسباني لم يسر في نفس المسار الذي سارت فيه باقي المجتمعات الأوروبية.

ولم يجد من تبرير لذلك سوى تحميل المسلمين العرب ودخولهم

(25) أنظر لمزيد من التفاصيل:

A. Pelletier, J.J. Coblot, **Materialisme historique et histoire des civilisations**, Paris, 1969.

إلى الأندلس تبعات ذلك: أن وجودهم في نظره كان بمثابة كبح تاريخي، فرض ولفترة تاريخية طويلة على الأندلس فرضاً ومنع شخصيتها من التفتح والانفتاح السويين، كما حال دون تطورها تطوراً طبيعياً، فكان لا بد من أن تكون لذلك آثار تظل عالقة بها، حتى بعد خروجهم منها. وأهمها جميعاً: إرادة الانتقام للنفس عن طريق غزو المجتمعات الأخرى واستكشاف أراض واستغلالها وبسط النفوذ عليها، أي ممارسة الاستبداد الشرقي: إرادة الحصول، ومنذ وقت مبكر على موارد اقتصادية جديدة بالقوة والقهر، وليس بالبناء والجهد، في وقت كانت فيه المجتمعات الأوروبية الأخرى تتهيأ بكيفية عقلانية وهادئة، للدخول إلى الأزمنة الحديثة، وتتبلور فيها قوى انتاجية جديدة ستعمل على تطوير المجتمع والخروج به من ظلمات العصر الوسيط، في وقت كانت أوروبا تبني نفسها اقتصادياً وصناعياً وتاريخياً، ظلت اسبانيا تنفق أكثر مواردها الآتية من وراء البحار، من ذهب وغيره، على التسلح لتكريس هيمنتها على الأراضي الجديدة، وللحيلولة دون الوقوع مرة أخرى في مخالب الجيوش الفرنسية التي احتلت يوماً كل الأراضي الأوروبية بقيادة نابليون.

إن السؤال الذي لن يتمالك المرء نفسه من طرحه ها هنا هو: كيف ينسجم التمسك بالمادية التاريخية، مع تفسير بعض الأحداث التاريخية بالعرق؟ كيف يستقيم اعتماد التفسير المادي التاريخي مع اللجوء إلى التفسير «بالعرق» و«الجبلة» و«الخصلة»...؟.

إن في ذلك لجمعاً بين المتناقضات. فالغائب في فكر «ألبرنث» واللا مفكر فيه، في نظرته، هو إمكانية وجود أنماط إنتاجية أخرى غير الأنماط التقليدية التي تتحدث عنها المادية التاريخية في إخراجها

الستاليني، إمكان مصادفة أشكال أخرى في التشكيلات الاجتماعية التي تعكس خصوصيات تاريخية وحضارية. وهذا ما دفع به إلى النكوص والتقهقر نحو أشكال من التفسير المنشدة إلى التفسير بالطبائع والأعراق.

هل في ما انتهى إليه «ألبرنث»، حقاً، جمعاً بين المتناقضات، أم أنها ذات الإشكالية القائمة على «التمركز العرقي» أو «التمركز على الذات» هي التي تجعل من الممكن أن يتواجد تفسيران، ماركسي وعرقي على نفس التربة؟.

كيفما كان الحال، وبخصوص الاستشراق الاسباني، تجدر الإشارة إلى أن «اليسار الاسباني» نفسه، خصوصاً خلال «حرب الريف» بالمغرب، وخلال الحرب الأهلية الاسبانية، استعاد نفس الصورة الجاهزة للمسلم أو «الموري» التي هيمنت على المتخيل الذهني الاسباني، والتي هي صورة أساسها الإزدراء والتمركز العرقي، تعود إلى تاريخ الخيال الغربي عن الإسلام وإلى صورة هذا الأخير في أوروبا القروسطوية، وتعد أساس «اجماع قومي» ينطلق منه اليمين واليسار معاً. «إن هذه الطبيعة المنفردة وهذا المنظر الكريه وهذا الابتذال الذي يتم فيه الخلط بين «الريفي» المغربي المستغل وبين مستغليه الاستعماريين، هي نفسها العناصر التي سنراها في قصيدة «رومنثير وحرب اسبانيا» التي كتبها الشعراء المناصرون للجمهورية، والتي تقوم بلاغتها القروسطوية المعادية للإسلام بنبش شبح «الموري» الشبق والمتعطش إلى الدماء، من جديد[26].

(26) غويتسولو، نفس المرجع، ص 18.

إنها الصورة التي انطلاقاً منها اعتقد اليساريون ذاتهم أن طبائع المسلمين المتسمة بالخمول واللامبالاة والدموية لا سبيل إلى تخليصهم منها إلا بإيقاظهم من سباتهم العميق بإدخال أنوار الحضارة العصرية إلى عقولهم المظلمة «فتلك هي الوسيلة إلى محو الإسلام، ذلك أن التقدم لا بد وأن يتم على حساب البنيات القديمة، وتلك قناعة، إنما تتلاقى وقناعة ماركس»[27].

إن الأحكام المسبقة المضادة للعرب وللإسلام قد تجذرت في اللاشعور الجماعي للغربيين. فالصحافة اليسارية الأسبانية اندفعت في حملة «عنصرية» سنة 1934، ضد «الموريين»، أي الريفيين المغاربة الذين كانوا منخرطين في الجيش الاستعماري الاسباني معتبرة إياهم «فلولا جاءت لتنهب منازل الاسبان الشرفاء ولتشبع أكثر الغرائز انحطاطاً وبذاءة» وخلال الحملة التي نظمها مغاربة الشمال للمطالبة بالاستقلال، لم تدرك هيئة أركان الأحزاب الماركسية الاسبانية أسلوب الترجمة العملية للتحالف الموضوعي القائم بين الطبقة العاملة الاسبانية والحركة الوطنية المغربية. «وبدأت الدعاية الماركسية حملة. . . خلال الحرب الأهلية حول «همجيات» المغاربة[28]. إنه نفس النشيد، أو ذات النغمة الاستعمارية، يرددها اليمين واليسار، بأدوات وأصوات موسيقية مختلفة: «تمدين» المغرب وإدخاله إلى الحضارة. ففي تجمع سياسي عقد في يونيو 1935، اقترح الحزب الشيوعي الاسباني على كل القوى العمالية والجمهورية

---

(27) نفس المصدر، ص25.

(28) ميكل مرتين، الاستعمار الاسباني في المغرب (1860 - 1956) ترجمة ع. الودبي، الرباط، 1988 ص. 111 و140.

إنشاء الجبهة الشعبية، وقدم كقاعدة برنامجية لتكوينها، عدة نقاط هامة وافية لم تترك أي مطلب جانباً، ما عدا مطلب المغاربة بالاستقلال، فلم تدرج المسألة الاستعمارية في البرنامج المطلبي» وبهذا الشكل اتفقت برامج اليمين واليسار على نقطة هي: غض الطرف عن المستعمرات، وبالتالي تأييد الاستمرار في استغلال المغرب (. . .) الحكومات التي عرفتها اسبانيا من ديكتاتورية وجمهورية وجبهة شعبية ليست بالنسبة إلى المستعمر (بفتح الميم) سوى ثلاث صيغ امبريالية تخفي نفس الهدف: استغلال بلاده»[29].

وحتى في المجال النقابي، كان البروليتاري الشيوعي والاشتراكي الاسباني (وحتى الفرنسي. . .) ينظر إلى رفيقه المغربي باستعلاء. بل كان الشيوعيون الاسبان بالمغرب، لا يرفضون النضال الوطني للمغاربة فقط، بل يحولون أيضاً دون مساهمتهم الصريحة في الصراع الطبقي»[30]. كما أن دعاية الأحزاب المتحالفة في الجبهة الشعبية، تحمل شحنة عنصرية جائرة. وفي هذا الصدد يقول «مرتين» معلقاً: «أن تبني الأممية قولاً، وتعويضها بنزعة وطنية برجوازية صغيرة في كل الدعاية والممارسة العملية حالة جد منتشرة ليس فقط بين أحزاب الأممية الثانية، وإنما كذلك في صفوف الأحزاب التي تسمي نفسها أحزاباً شيوعية. فما معنى الاحتفال بذكرى ميلاد لينين في مستعمرة مع خرق مبادئه؟ إن شيئاً أكثر من جسده بقي محنطاً في ضريح الساحة الحمراء»[31].

---

(29) ميكل مرتين، الاستعمار الاسباني في المغرب، ص 140.

(30) نفس المرجع، ص 141.

(31) نفس المرجع ص143 - 144.

وبعـد الانقـلاب الفـاشي وسيـطرة الفـاشيين الاسبـان على المستعمـرات، بدأت دعـاية الجبهـة الشعبية تضـع في نفس الكفـة اليمين الفاشي والمغاربة الذين زُجَّ بهم للقتال بجانبه، وتتجلى النبرة العنصـرية في بيـان أصـدرتـه اللجنـة المـركـزية للحـزب الشيـوعي بالمناسبة، في 18 غشت 1936 جاء فيه: «عار على العـاقين العاجـزين عن القتـال بنبل، لأن الخيـانة جبن، وعـار على الذين فتحـوا أبواب اسبـانيا لأشـرس أعدائهـا (. . .) وإرضاء لـرغبات حقيـرة في الانتقام الشخصي فتحـوا أبواب اسبـانيا للمـوري (المسلم) الذي يـطمح في امتلاك بساتينـا الخصبة، وجبـالنا الغنيـة، وأرضنا التي لا مثيـل لها، ويرغب في الاستمتاع بجمال نسائها (. . .) يخرجون من قعر القبـائل الأكثـر وحشيـة في الـريف الـرجـال ذوي الغـرائــز الأكثـر حيــوانيـة ويستقدمونهـم للقتـال في اسبـانيـا ويعيـدونهم بكـل أنـواع الغنـائم، انتهـاكات واغتيـالات وسرقـات، يسمـح لهم بكـل هـذا. إن الـذين يسمون أنفسهم وطنيين (. . .) يضحكون بشكل حيواني عندما يـرون نساء المدن والقرويات الجميلات تسلم للغرائز الحيوانية ولشبق قطيع أبناء الأسياد السكارى والمرتزقة المغاربة»[32].

وبـالرجـوع شيئاً مـا إلى الوراء، تتبين لنـا خطابيـة هذا البيـان، إذ إضافة إلى شبقيـة الموري وتعصبـه، ثمة فضـاعته وعنفـه ودمويتـه ونزعته التخريبية الإنسانية، وهـو شيء مارس الجنـود الأسبان مـا هو أشد منه ضـد مجاهـدي عبدالكـريم الخطابي خـلال حرب الـريف: عبث بجسد الريفي قبـل قتله ببرودة دم: من تقـطيع الآذان والأنـوف وغير ذلك حتى بالنسبة للعزل الذين لم يكونوا حـاملي سلاح، ورغم

---

(32) أورده، ميكل مرتين، نفس المصدر، ص 150.

ذلك لم يسقط عبد الكريم الخطابي في موقف متطرف يعتبر جميع الاسبان وحوشاً. . . بل حرص بالعكس على الكلام عما كان يدعوه «الحزب الاستعماري الاسباني» ففي الرسالة التي بعث بها وزير خارجية الجمهورية الريفية، محمد أزرقان في 24 يوليو 1923 ليس المخاطب هو اسبانيا أو الشعب الاسباني قاطبة، بل «الحزب الاستعماري الاسباني» باعتباره يتحمل وحده مسؤولية ما يحدث من جرائم ومستنكرات[33].

لقد ظلت الأحزاب التي تعلن انتماءها لماركس وأنغلز، ودون تفريق بين المتلاعبين والمتلاعب بهم، تخضع لأحكامها جميع المغاربة وبنبرة تليق بدعاة العنصرية والعرقية، إذ كتبت «دولوريص ايباروري» رئيسة الحزب الشيوعي حتى سنة 1981 تصف المغاربة بأنهم «حشود موريسكية. همجية، سكرى بالشهوات، تجتاح بلادنا وتغتصب بناتنا ونساءنا بفظاظة، موريون جيء بهم من الأرياف المغربية ومن الجبال الأقل تحضراً في منطقة «الريف». . . . »[34].

تلعب النظرة الأوروبية المركزة على الغرب دوراً هاماً في تصورات المنظرين الماركسيين أنفسهم، وهو أمر تجلى في مواقفهم من المسألة الاستعمارية، حيث ظل الاعتقاد أن «الثورة الاشتراكية» يجب أن تنطلق من بلدان الغرب، بوصفها عالية التصنيع وقطعت أشواطاً في «مراتب الحضارة» و«مراقي التحضر».

وفي رسالة بعث بها انغلز إلى كاوتسكي جاء: «وفي رأيي أن

(33) أنظر نص الرسالة في ميكل مرتين، نفس المرجع، ص 64. . .

(34) Dolorès Ibarruri, **Erotica hispanica**, Paris 1972.

أورده غويتسولو، ص40، كما أورده ميكل مرتين، ص 154.

المستعمرات بمعنى الكلمة، أي البلدان التي يحتلها سكان أوربيون ـ كندا، جنوب أفريقيا، استراليا ـ ستستقل كلها ومن جهة أخرى أن المستعمرات التي يسكنها سكان أهليون ـ الهند، الجزائر والمستعمرات الهولندية والبرتغالية والاسبانية ـ يجب أن تتكلف بها حالياً البروليتاريا وتقودها بأسرع ما يمكن نحو الاستقلال وبعد تحقيق إعادة تنظيم أوروبا وأمريكا الشمالية، سيعطي ذلك قوة عملاقة وبنموذج كهذا، لا بد وأن تتبعنا كل البلدان المتحضرة» (21سبتمبر 1882)[35].

وحتى مطلع القرن العشرين، انساقت الحركات الاشتراكية وراء تبرير الاستعمار والدفاع عنه انطلاقاً من قناعة «تطورية النزعة» مفادها أن للحضارات «العليا» حق في التصرف في «الحضارات الدنيا» من أجل «دعم المتوحشين والبرابرة الذين يقاومون تغلغل الحضارة الرأسمالية» حسب تعبير الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني[36]. الذي ذهب الأمر بزعيمه «ادوار برنشتين» إلى حد الدفاع عن الاستعمار البريطاني للهند لأن أهل هذا البلد عاجزون، في رأيه، عن الخروج من حالة فقرهم، ورغم الأضرار التي تلحقهم من جراء الاستعمار فإنهم سيتفيدون من الامبريالية استفادة أبرزها: تمدينهم والتعجيل بتطورهم.

يتعذر علينا القول إذن، أن في موقف «ألبرنث» جمعاً للمتناقضات، بل إنها ذات الإشكالية الواحدة التي يلتقي فيها التركيز على الذات، على أوروبا والتاريخ الأوروبي، وعلى العرق، انطلاقاً من مفاهيم قومية ضيقة ومتعالية تدعي الكونية والشمول، دون أن تكف في الحقيقة عن إيمان بخصوصية الغرب وتعاليه وعنفيته.

(35) أوردها ميكل مرتين، نفس المصدر، ص 166 - 167.

(36) نفس المرجع، ص 168.

الهوية والاختلاف
أو
في الاستشراق الماركسي

تشكل كتابات ماركس وانغلز حول مجتمعات الشرق إحراجاً أيديولوجياً بوصفها تقدم تبريراً للاستعمار. فهي تؤكد على أن الأمم الشرقية والأمم الصغيرة والمستضعفة عاجزة عن توفير الإطار التاريخي الكافي للتطور الرأسمالي بنفسها، لذا لا بد من أن يفرض عليها ذلك الإطار «من خارج». فقد رد أنغلز ثورة الأمير عبدالقادر الجزائري على المستعمر الفرنسي، إلى كونها صراعاً يائساً للحالة «البربرية للمجتمع»، مرحباً بالغزو الفرنسي للجزائر، الذي اعتبره «حقيقة هامة وسعيدة في تقدم الحضارة»، ويعتمد تفسير انغلز هذا، على فرضيتين أساسيتين: الأولى، هي ركود التشكيلات الاجتماعية للعالم الشرقي، وأن الرأسمالية تستطيع بالتالي أن تلعب دوراً تاريخياً في تحطيم أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية التي تسود هذه التشكيلات، والثانية، هي أن «الأمم الصغيرة» أو ثورات الأقليات، لا تساهم في تطور الرأسمالية كنظام علاقات اقتصادية عالمية[1].

واستلهاماً من هذا الاعتقاد «المقدس»، ذهب تنظيم شيوعي، هو

---

(1) بربان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، ترجمة يزيد صائغ، بيروت، 1981 ص 12.

تنظيم مدينة «بلعباس» الجزائرية، المنضوي تحت لواء الحزب الشيوعي الفرنسي إلى حد رسم الإطار النظري لتبرير رفض استقلال المستعمرة، بالتأكيد على «أن أهليي شمال أفريقيا، هم في أغلبهم عرب غير قابلين للتطور الاجتماعي والثقافي والأخلاقي الضروري للأشخاص من أجل تكوين دولة مستقلة قادرة على بلوغ الكمال الشيوعي. وحيث أنهم لا يحوزون على التقنيين ولا على أدوات العمل والعمال القادرين على استغلال الأرض وباطن الأرض الشمال افريقية (. . .) لهذه الأسباب، فإن الفرع الشيوعي لسيدي بلعباس يعتبر أن تحرير البروليتاريا الأهلية لشمال أفريقيا لن يكون إلا ثمرة للثورة المتروبولية»[2].

ثمة إذن «نزعة تطورية» مراحلية أو «تاريخخانية» تسند المنظور الماركسي للشرق وتحليله لتشكيلاته الاجتماعية، تحت ثقل تصور غائي يعالج التاريخ كسلسلة من المراحل الضرورية، مع اعتبار ما يمر به الشرق حالياً، مرحلة سابقة على التاريخ الحقيقي، نظراً لركود حضاراته وانغلاقها ضمن عاداتها المنحطة وأعرافها الأخلاقية الرسمية وشرائعها، **بالمقارنة مع الحضارة الغربية**، ونظراً للطابع «السلطوي» «الاستبدادي» لأنظمته السياسية ويتم التأكيد بالخصوص على الإسلام، باعتباره يستوفي، حسب تلك الدراسات، كل نقائص العقلية الشرقية «فالإسلام عاجز عن إنتاج معرفة علمية كافية بنفسه. إذ أن الظروف السياسية للمجتمعات الإسلامية تحول دون النقد المستقل، والإسلام يحتاج إلى العلم الغربي من أجل إنتاج المعرفة حول ثقافة العالم الإسلامي وتنظيمه الاجتماعي (. . .) ومن هذا

---

(2) أورده، مكيكل مرتين، الاستعمار الاسباني في المغرب، ص 173 - 174.

المقترب التاريخاني، تجري مقارنة التاريخ الراكد للإسلام (. . .) بالتاريخ الديناميكي للحضارة الغربية التي تتخللها ثورات تقدمية مستمرة»[3].

ويلجأ عادة، في محاولة تفسير ما يدعى بالركود واللاتاريخية إلى عدة فرضيات من أبرزها القول بـ «غياب الطبقات الاجتماعية الحقيقية» وبالتالي «غياب صراع طبقي» باعتبار المجتمع الشرقي، بناء فسيفسائياً يرتكز أساساً إلى التنوع العرقي والاثني، وغياب الرأسمالية، كمرحلة مخاض لما بعدها.

إنه الهم الذي قاد المفكر الشهير، عالم الاجتماع والمستشرق، مكسيم رودنسون، ـ Maxime Rodinson، في مؤلفه القيم «الإسلام والرأسمالية» «Islam et capitalisme» حيث يظل نسق الإسناد والمرجع هو الرأسمالية الغربية والمراحل التي قطعها المجتمع الأوروبي[4]. إذ «يظهر الغرب في الاستشراق، كمنطق للفضائل اليونانية (الفلسفة والديمقراطية والفردية)، بينما يظهر جمود الشرق الأوسط بفعل خصوصية اليهودية وانغلاقها من جهة، وتعصب الإسلام وبلادته من جهة أخرى»[5]. وإذا كنا قد أبرزنا الأصول «الأنوارية» (نسبة إلى عصر الأنوار)، بل الوسيطية، ثم الهيغلية لفكرة «تعصب الإسلام» فإن لفكرة «انغلاق اليهودية» نفس الأصول. يقول هيغل: «التاريخ اليهودي (. . .) تفسده سمة الانغلاق (التي يقرها الدين) بالنسبة لروح الأمم الأخرى. . . كما تفسده نقص الثقافة عموماً وظهور

---

(3) بريان تيرنر، نفس المصدر، ص 14.

(4) M. Rodinson, Eslam et capitalisme, Paris seuil, 1966.

(5) بريان تيرنر، نفس المصدر ص 15.

الخرافة التي أدى إليها تصور القيمة العليا لجنسهم الخـاص»[6]، وهي فكرة أدت لاحقاً بالماركسيين إلى الاعتقاد أن الحل النهائي «للمسألة اليهودية» هو بلترة اليهـود (تحويلهم إلى بـروليتاريـا) وهو أمـر يقتضي منحهم وطناً يدخلون من خـلاله التـاريخ ويقـطعون مـراحله الطبيعيـة والعـادية، وهـو اعتقـاد انتشـر في الأوسـاط الاشتـراكيـة التي ستبـرر الصهيونية ماركسياً وبروليتارياً، استناداً إلى تفسيرات تاريخانية وغـائية للماركسية، تستلهم مـواقف هيغل، على نحـو ما فعـل «بورروشـوف» (1881 - 1917) ـ B. Borochov اليهودي الروسي الماركسي[7] الذي أكـد أن البنيـة الطبقيـة شرط الـدخـول إلى التـاريـخ، وهـو مـا لا يتـوفـر في المجتمـع اليهودي آنذاك، الذي لا بد له من وطن، كي تنشأ عـلاقات الفئـات اليهودية فيما بينها ويظهر الصراع. أنها ذات الإشكالية الهيغلية القائمـة على مركزية أوروبا ونموذجية الغرب بالنسبة للشرق، وقد ورثها الفكر الماركسي، فهذا الأخير يبشر بمشروع جوهره تحول أوروبـا إلى بؤرة استقطاب العالم، وقوامه تصور نظام عالمي تتم صياغتـه انطلاقـاً من نموذج للتنمية يسير على هدى وخطى التجربة الأوروبية «الأمـر الذي يقتضي تقنين المجـاري المختلفـة والمتعـددة للتـراث الحضـاري الإنساني، تبعاً لحـاجات مـركز ثقـل واحد ـ مـع ما يتـرتب على هذه العملية من إلحاق وتدمير للثقافات غير الأوروبية المنكفئـة إلى حدود «أطراف» تابعة ـ هذا التصور يتواصل في فكر لينين الـذي راهن حتى اللحظة الأخيرة على الديناميكية الثورية للغرب»[8].

---

(6) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، ص 183.

(7) B. Borochov, Nationalism and the class Struggle: a Marxism approach To the Jewish Problem, N. Yord, 1937.

(8) ميشال نوفل، المركزية الأوروبية وعلاقة الشرق بالغرب في الفكر الماركسي مجلة الفكر العربي عدد 31 1983 ص 173.

لذا حملت الماركسية السمات المميزة للثقافة الأوروبية، والتي تبلورت منذ العصور الوسطى مروراً بعصر النهضة، حيث الاعتقاد بأن التاريخ تيار تمديني منطلقه التراث المزدوج الإغريقي ـ اللاتيني والمسيحي (بطوريه: ما قبل المسيحية وما بعد المسيح)، أي باختصار الاعتقاد بوحدة الحضارة ووحدة التاريخ. ويرجع «تونبي» A. Toynbée هذا الاعتقاد إلى أصول ثلاثة هي: وهم الذات ـ المركز أو التركيز على الذات في النظر الآخر، وهم «الشرق الراكد»، والتصور الخطي المستقيم للتقدم[9] مثلما أفرزه عصر الأنوار. لذا فإن «أوروبا» هي قدر المجتمعات «المتخلفة» عن ركب التقدم والتحضر، لا غرو إذن أن ينظر ماركس وانغلز إلى الحضارات الأخرى على أنها لا زالت في الدرك وأن يتحدث انغلز عن عقلية «الشرقيين» من منطلق استعلائي، واصفاً إياهم بـ «الغيرة والتآمر والجهل والفساد والجشع» و«النزعة القدرية» و«الأحكام المسبقة التي تثير الغضب» و«التعصب القومي لدى الصينيين» و«الجبن والفضاضة والعقلية الانتقامية» لدى الجزائريين... لا غرو إذن، أن يبرر ماركس جرائم انجلترا أثناء سيطرتها على الهند، بكون ذلك يشكل عامل تحفيز يسرع بتغيير الوضع الاجتماعي السائد في آسيا، ويحقق بصورة لاواعية غاية من غايات التاريخ، ألا وهي انهيار القديم وسقوط الهياكل الاجتماعية البالية[10].

---

(9) A. Toynbée, **l'histoire, un essai d'interprétation**, Paris, 1951 P.45 - 59.

(10) نشر ماركس مقالتين يومي 25 يونيو و9 غشت 1853 بجريدة NewyorkTribune خصصها للسيطرة البريطانية على الهند. أنظر كذلك:

K. Marx, **Principes de la critique de léconomie politique** (1857 - 1858) chapitre du capital, Ed Anthropos, 1960.

يبدو إذن، في رأي ماركس، أن النظام الرأسمالي نظام إنتاجي كوني، يلزم توسيعه كي يفعل فعله الثوري والتطويري في أنماط الإنتاج الأخرى السابقة على الرأسمالية إلا أن ما يسترعي النظر، أن ماركس في تبشيره بتحقيق التاريخ، فعل ذلك من منظور استشراقي رومانتيكي موروث عن عصر الأنوار يتجلى واضحاً في استشهاده بقوله «غوتة» أنترك هاته الكآبة تؤرقنا ما دامت تضاعف غبطتنا؟».

لا تعارض في فكر ماركس بين التركيز على الذات الأوروبية وبين التبشير بشمولية التاريخ الأوروبي وكونيته. فإذا كانت الأنظمة الشرقية، أنظمة استبدادية، فلغياب الملكية الفردية فيها ولغياب روح المبادرة، لشيوع الأرض، مما يجعل الجهد ينحصر في ضمان العيش، ولا يتجه نحو إنتاج الوفرة. وهذا هو ما يفسر سمة الركود التي تطبعها. إنها أنظمة أو مجتمعات ما زالت في فجر التاريخ أو على أعتابه ويتعذر عليها دخول هذا الأخير من بابه الواسع ما لم تتدرج في مراتب الرقي والتقدم التي مر بها الغرب، ولن يحصل ذلك إلا برجة عنيفة تحطم الهياكل القديمة بوصفها موانع أو معوقات أمام التاريخانية. لذا لا تجب الحسرة على سيطرة دول من الغرب على أخرى من الشرق، وعلى استعمارها لها، ما دامت الغاية مرغوبة ومأمولة تساهم في التقدم. فلا إحياء أو بعث إلا بتدمير ولن يغدو الشرق غرباً إلا بتدمير صورة الشرق وهياكله وركائزه وأسسه، فذلك هو السبيل الوحيد نحو المدنية.

أي أن رسالة الاستعمار هي رسالة تمدينية، نشر مدنية العالم الأوروبي في العوالم غير الأوروبية. من هنا تأييد ماركس وأنغلز لغزو أمريكا للمكسيك سنة 1849، فهذا الأخير يخيم على سكانه الخمول والكسل، ولا بد من دفعه دفعاً نحو التقدم، أو بالأحرى جره جراً

إليه عن طريق تحطيم هياكله البالية. وتأييدهما كذلك لاستعمار الجزائر لأن «إخضاع الجزائر عمل مهم وميمون من أجل تقدم المدنية» كما يقول ماركس. غير أن الملاحظ أن ماركس لا يتخذ نفس الموقف من غزو بلاد أخرى. فحينما يتعلق الأمر بشعوب الشرق والبلدان المتخلفة، يؤكد النص الماركسي على أن قدرها هو «التبعية» تأكيداً لا يخلو من ازدراء عنصري للسكان الأهالي أو الأصليين باعتبارهم ما زالوا في الدرك الأسفل للحضارة. أما عندما يتعلق الأمر ببلاد أوروبية تعرضت لاضطهاد بلد أوروبي آخر، فإن النبرة تتغير، والموقف يتبدل، فقد جاء في «الإعلان المؤيد لبولونيا» الذي كلف ماركس بصياغته في لندن في أكتوبر 1863 إثر إقدام جيوش القيصر على سحق التمرد البولوني: «إن شعباً يضطهد شعوباً أخرى لا يمكن أن يكون حراً». وقد قال نفس الشيء تقريباً بخصوص اضطهاد الانجليز لإيرلندا: «إن الشعب الذي يضطهد شعباً آخر إنما يصنع قيوده بنفسه»[11]. هكذا يظل مبدأ حق تقرير المصير محصوراً بالنسبة لماركس وانغلز في الدائرة الأوروبية، أما الشعوب الشرقية المستضعفة، فإن قدرها هو التبعية لأوروبا، فهاته الأخيرة هي التي ستقرر لها مصيرها[12]، إنها علاقة الراشد بالمحجور عليه.

يتسم الخطاب الماركسي حول الشرق إذن، بالسمة الاستعمارية، أساسها تمركزه حول أوروبا واتخاذه لها نموذج المدنية، وتمسكه برؤية وحيدة للدينامكية التاريخية القائمة على مفهوم الصراع الطبقي، واعتباره الاستعمار الرأسمالي ضرورة تاريخية لا مبرر

(11) ميشال نوفل، مرجع آنف، ص 177.

(12) K. Marx, Le capital liv. 1. Trad. J. Roy, Paris, 1976, P 503 - 516.

لاعتبار تبعاتها، من تقتيل في الأهالي، وإحاطة بالبنى البالية من منظور أخلاقي، فلا يمكن تحطيم الأساس الاقتصادي للأنماط السابقة للرأسمالية التي تمنع آسيا من سلوك اتجاه تاريخي تقدمي إلا على أيدي الرأسمالية ذلك أن معضلة التطور الآسيوي، من منظار نمط الإنتاج الآسيوي، ومعضلة التطور الشرقي عامة، تكمن في وجود عوائق بنيوية داخلية ـ فالمجتمعات هناك اقتصادها اقتصاد الكفاف، والأرض تعود ملكيتها إلى الدولة أو الجماعة والطبقات منعدمة وركود البنيات الاجتماعية التي تحتوي كل تغير لتحيله إلى عنصر راكد ضمنها لا يخلخلها.

«إن المجتمع الرأسمالي عالمي في دوافعه، ولن يتغير داخلياً ما لم يشمل العالم بأسره»[13]، صيحة ماركسية ذات نغمة هيغلية، بل إنها تؤكد الحضور الهيغلي في فهم ماركس للتاريخ وتقدمه، أو بالأحرى فهمه له على أنه تقدم، فقد سبق لهيغل أن أكد «أن تاريخ الدول الشرقية» هو لا تاريخي على العموم إذ أنه مجرد تكرار للدمار المخيف» وأكد ماركس وأنغلز بعده أن «ليس للمجتمع الهندي أي تاريخ، أو أي تاريخ معروف» لأنها لم تعرف طبقات، بل أقليات أثنية ودينية تصارعت على السلطة، وحافظت في ذات الوقت على الظروف الاقتصادية الأساسية التي دعمت الجمود الاجتماعي. من هنا يبرز الدور التاريخي للرأسمالية البريطانية في الهند، ذلك أن دخولها إليه حطم سيطرة نمط الإنتاج الآسيوي عبر خلق الملكية الخاصة للأرض، وخلق صراع على المصالح. يقول «أفينيري»

---

(13) Sh. Avineri, **Karl Marx on colonialism and Modernization**, N. yrk, 1968, P.18.

«Sh. Avineri» المنـاصر لهيغليـة الرؤى المـاركسية: «تـزداد فـرص إعـادة تشكيل بنية المجتمع في آسيا وانخراطه بشكل نهائي داخل المجتمع البرجوازي الاشتراكي لاحقاً، كلمـا أصبحت السيطرة الأوروبيـة على ذلك المجتمع مباشرة أكثر»[14].

غير أن ما تجـدر الإشارة إليـه، هو أن ثمـة تكامـلاً بين الموقف الماركسي من «الشرق» أو من «أنماط الانتاج ما قبل الرأسماليـة» كما يقال، وموقف الاستشراق التقليدي من البنية الاجتماعية للشرق عـامة وللنظام الاجتماعي الإسـلامي خاصـة. إنه تكـامل يـطرح نفسه على مستـوى الاشكـاليـة، وإن كـان لا يفـرض نفسـه على صعيـد الـرأي بالضرورة. فالنظرية الانقسامية تذهب إلى أن المجتمـع الإسلامي لـم يتخذ شكل وحدة اجتماعيـة متكاملة تحكمهـا ديناميـة كلية، بـل ظل منقسمـاً إلى عناصـــر فسيفسائيـة منعزلـة كالقبـائل والحـرف والقـرى وزعماء الزوايا وشيوخ الطرق. . . وفي ذلك يكمن ضعفـه، فهو رغم تنـوعه راكـد يطرد التـاريخ ويبـرر الحكم السلطوي، لذا فـإن نظريـة الاستبداد الشرقي تلازم النظرية الانقسامية باعتبار أن البنية الانقسـامية للمجتمع، توفر إطاراً طبيعياً لمستبد يسهر على إبقاء مـا كان على مـا كان ويكرس سيادته على «الجميـع» وان ما يتعـرض له المجتمـع من تصـدعـات وثـورات لا يستعيض عن بنيتـه ببنيـة أخـرى، بـل يعيـد انتاجها، مما يمنع المجتمع الفسيفسائي وفئاته الاجتماعية والاقتصادية والدينية عن أن تتحول إلى قوى سياسية فـاعلة، أو إلى طبقات بكـل مـا لهذه الكلمـة من معنى: وعلى هذا النحـو، تعود الانقسـاميـة من حيث لا تـدري إلى مقولـة نمط الإنتـاج الأسيـوي أو أنمـاط الإنتـاج

---

(14) Sh. Avineri, Ibid, P.18.

الشـرقية «غيـر المتطورة»[15]، ويعتبـر ماركس نفسـه مسؤولاً جزئيـاً عن شيـوع هـاتـه النـظرة التي تنـاولهـا في كتـاب «أسس نقـد الاقتصـاد السياسي» بخصوص حديثه عن إيران.

وكيفما كان الحال، مع هؤلاء أو مع أولئك، ثمة تأكيـد على أن الاختـلاف القائم بين المجتمـع الشرقي والمجتمـع الغربي، أساسـه غياب التاريـخ في الأول، وغياب العـوامل المـولدة لـه والمتمثلة في الصراع الطبقي. وهـو تأكيـد أصبح لـه صدى في أوسـاط المؤرخين حتى، خصـوصـاً منهم أولئـك الـذين يبحثـون في حقب معينـة من التاريخ الإسلامي أو يحاولون «فلسفة» هذا التاريـخ ككل. إن كتـاب «الإسلام في القرون الوسطى» لدومنيك سورديل، في تحليله للنـظام الاجتمـاعي للإسـلام ينتهي إلى أن المجتمع الإسـلامي ظل محتفـظاً بالشكل التـراثي المنغلق... الذي كـان يرتكـز، في جزء منه، على تنظيم ارستقراطي للحكم ذي مرتكز ديني ودنيوي بآن واحد، مرجعـه جـزئياً الـظروف التاريخيـة التي سادت نشـوء الامبراطـوريـة العـربيـة الإسـلاميـة: وإلى جـانب العقيـدة الـدينيـة، كـان تـراث «الاستبـداد الشـرقي» يضغط بشـدة على تـطور البـلاد الإسـلاميـة، وتنـوع المجموعات العرقية التي لم يتحقق اندماجهـا إلا بصورة غيـر كاملة، أدى من جهته إلى انغلاق قـطاعات النشـاط. فلا يمكننـا الكلام عن «طبقات» بل عن مجموعات اجتماعية تعيش في مجتمع مستقر[16].

مع هؤلاء ومع أولئك، ثمة محاولة لـوصف التشابهـات والفوارق

---

(15) **Abrahamian (Ervand), «European Feudalism and niddle Eastern despotism»** Scince and society, vol. 39 (1975) P.138.
Gellner (Ernest), **The Saints of the Atlas,** London, 1969.

(16) D. Sourdel, **l'islam médiéval, Paris,** P. U. F. 1970, chap 5.

بين الطبقة الوسطى الأوروبية التي «تشكل ولادتها انتقالاً من مجتمع الفئات والمجموعات المنغلقة إلى مجتمع الطبقات» وبين سراب الطبقة الوسطى أو طيفها الغائب مما يفسر غياب التاريخ والمبادرة الرأسمالية[17]. وحينما يطرح السؤال عن أسباب ذلك الغياب، يلجأ عادة إلى تفسيرات جغرافية مناخية، على غرار ما فعل ماركس وانغلز فقد قال هذا الأخير في إحدى رسائله إلى ماركس: «إن غياب الملكية الخاصة للأرض يعود بالأساس إلى المناخ وإلى العلاقة مع طبيعة الأرض» ولعل في تصريح كهذا بعض التناقض إذ قد يغدو ركود الشرق أمراً محتوماً أو مأزقاً بلا حل.

يتبين إذن أن الأطروحة المركزية للاستشراق الماركسي وكذا الانقسامي، هي أن التاريخ الغربي متميز بالمقارنة مع «تاريخ» الشرق، ويعد نموذجاً للتطور الاجتماعي، فهو مرجع لإظهار «نقائض» التواريخ الأخرى. ومن الجلي أن الخطاب الاستشراقي حينما يتحدث عن الغرب وعن نموذجيته، يسقط في ميتافيزيقيا الهوية أي في نظرة تعتبر الغرب كياناً واحداً وهوية واحدة مع أن التاريخ يكذب ذلك. فالتطور الرأسمالي في فرنسا وألمانيا وانجلترا، لم يكن متماثلاً، بل تقمص اشكالاً متباينة أشد التباين، كما أن التطور القومي في هاته البلاد بالمقارنة مع إيطاليا وحتى مع ألمانيا مر بظروف مختلفة. كما أن التأكيد على أن «الشرق مستبد» و«الغرب ثوري» فيه مقابلة بين كيانين، أحدهما يحيا تاريخاً ساخناً، والثاني يعيش خارج الزمن مع ميل اعتبار الدين المسؤول المباشر عن ركوده واعتبار الشريعة لم ترق إلى ما عرفه الفكر السياسي الأوروبي بعد

---

(17) J. et D. sourdel, la civilisation de l'islam classique, Paris, 1976.

النهضة ومع مفكري عصر الأنوار، ثم يضاف «غياب التنوير» إلى سلسلة الغيابات الأخرى لتكتمل صورة الشرق «الراكد» وليفسر «فشل الحضارة الإسلامية في خلق رأسمالية أو في الدخول إلى الحداثة وتقبلها» وتحويل ذاتها إلى حضارة علمانية، و«حين يرى الاستشراق في الإسلام، اسمنتاً يمسك بالفسيفساء المهترئة لمجتمعات الشرق الأوسط، فإنه يصبح بذلك شبيهاً وبقوة، بالنظرة الدركهايمية للدين كمصدر للوظائف التكاملية في النظام الاجتماعي»[18].

يذهب ادوارد سعيد في كتابه عن «الاستشراق» إلى أن ماركس بأفكاره المسبقة وأحلامه المبتسرة بالانبعاث عبر سيطرة الغرب على الشرق، وتحطيمه لأسسه الاقتصادية البالية، إنما يعوض عن جهله بالواقع الثقافي والإنساني للعالم «غير الأوروبي» وعن افتقاره إلى الاحتكاك المباشر بهذا العالم، بمفردات وبلاغة ومعلومات وتصورات كتبية محض، استعارها من نصوص المستشرقين المحترفين التي مدت «غوته»، «Goethe» نفسه بمادة ديوانه وشحذت الهامه. ويعني هذا أن رؤية ماركس للمجتمعات الشرقية مشبعة بصورة صنعها المستشرقون، أو على الأصح، صورة تستعيد الأدبيات الاستشراقية التي أنشأها الغرب لنفسه وللآخر ابتداء من عصر الأنوار، اسقط من خلالها مواقفه ومشاغله على الشرق وباقي المجموعات الأخرى متخذاً نفسه سنداً ومرجعاً. وهو ما أطلق عليه «تونبي» التمركز على الذات، انه تمركز عرقي يختزل كل الفوارق والاختلافات في هوية كاذبة تتخذ شكل تعميمات كونية وأفكار إجمالية يتم إضفاء صورة الإطلاق والنهائية عليها مثل: الاستبداد الشرقي، غياب الطبقات،

---

(18) بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، ص 101.

غياب ديناميـة داخلية غيـاب التاريـخ. . . كما تحـول إلى كليشيهات نموذجية أو نمـطية تـدخل تحتهـا حضارات متبـاينة كـالصين وأفريقيـا والعالـم الإسلامي. . . «يمكن في هـذا السياق، لمـلاحظة عن أهـل بلاد فارس أن تنطبق بلا تردد على سكان الصين، وأن ينـطبق وصف للهنود على المغاربـة كما يمكن أن نحـرف المثل المشهـور القائـل: «إن كله في الليـل أسود»، فنقـول انـه في ليـل التمـركـز ـ العـرقي، الشاسع، يكون جميع «غير الأوروبيين» «رمادي السحنة»[19].

يتحـول الشرق في الخـطاب الاستشـراقي المـاركسي إلى شـرق غافٍ وفي غفلة عن التاريخ، لا بد من جره جراً من قبل غرب يقظ، صناعي فطن ذو قدرة على المبادرة، له ديناميتـه الخاصـة به، ومهمـا كان عنف الإيقاظ والجر وخشونته وفظاظته، فإنه يظل مجرد ألم وعسر يلازم فرحة الولادة الجديدة، فهو في حد ذاتـه لا يهم وإنما بقـدر ما يخلفه من آثار تبرز في انتشار العقـل في التاريـخ، في كل التـواريخ وفي تحـوله إلى عقـل كوني، يسمـح بأن تغـدو الحضـارة الإنسـانيـة حضـارة واحدة، حضـارة الغرب، حضـارة العقل والتـاريخ، حضـارة التصنيع.

وطبيعة طرح المسألة، تحدد سلفاً الجواب المقدم عنهـا كما أن الحدود التي ضمنها يطرح السؤال «لم كان الشرق غير الغرب ومخالفاً له؟» تجعل الخلاصات والأجـوبة محـدودة بنطاق معين خصـوصاً وأن السؤال لا يتعلق بالشرق في حد ذاته، بل بالشرق المخالف للغرب، والـذي يعاني من سلسلة من الغيـابات تعـد نقـائص فيـه تجعـل من

(19) خوان غويتسولو، في الاستشراق الاسباني، ص 146.

المتعذر مماثلته بالغرب. «وبدلاً من التأكيد على وحدة/ تنوع الثقافة الإنسانية، لا يكف المفكران (ماركس وانغلز) عن الرجوع إلى إجراءات المماثلة القسرية العزيزة على محترفي الاستشراق»[20].

يوضع الشرق، بوصفه «قيماً للجمود والتحجر والتصلب والاستبداد». . . في مقابل الغرب بوصفه قيماً للتقدم والتحديث والدينامية والحرية، كما تتم محاكمته وإدانته انطلاقاً من هاته القيم الأخيرة وبعد عملية تشخيص دائه، تقترح الوصفة، وصفة المستقبل، القائمة على فرض الحجر على الشرق بوصفه «قاصراً» لا بد من الأخذ بيده نحو بلوغ الرشدومستوى الوعي الكافي الذي لا بد وأن يكون على شاكلة ما هو في الغرب. «ومن ثم، ففي حدود كون الثقافات الأخرى مطالبة بالانحناء أمام الثقافة الأوروبية بدون أن يكون لها الحق في أن تبقى «مختلفة» ببساطة، وفي حدود كون أي طريق أخرى ليست ممكنة في ما عدا طريق التطور الخطي الذي لا مناص منه، فإن التمركز العرقي النبيل المقاصد يجهد، بدون أن يتناقض ظاهرياً مع مقدماته الأولى، في إدماج الثقافات «الأخرى»، المختلفة والغرائبية، في المسيرة الظافرة لتقدم مُقَام على أسس النجاعة والفعالية والعائد والتنظيم والإنتاج، هذا في الوقت نفسه الذي يتباكى فيه على مصير ضحايا بريئة تسحق وتترك تحتضر على قارعة الطريق»[21].

يستند الاستشراق الماركسي إلى ذات الرؤية التي أفرزها «عصر الأنوار». والتي قادت من خلف هيغل وغيره من فلاسفة القرن

---

(20) نفس المرجع، ص 148.

(21) نفس المرجع، ص 148.

التاسع عشر، وعلى الخصوص أنصار المذهب الوضعي بصيغته الكلاسيكية: إنها الرؤية التي تعتبر القيم الغربية تتمتع بقيمة كونية شاملة، وان على المجتمعات الأخرى أن تتبناها، عن رضى أو عن كره، باعتبارها قيماً تجسد خلاص البشرية ككل ومنقذها من «الخمول» و«الجهل» وموقظها من سباتها العميق وغفوتها. ولا سبيل إلى «انتشال» الشرقيين مما هم فيه من «انحطاط» سوى تبني قيم التقدم. ولعل تصريحاً كهذا لا يثير أي إشكال، بل انه لا غبار عليه، لكن أن يتحول إلى مبرر للاستعمار، وأن يصبح مسوغاً للاستعلاء ولاضفاء الصفة الكاريكاتورية على «الشرق»، فذاك هو الإشكال نفسه. فماركس يكتب عن الاستبداد الشرقي: «ليس هناك في العالم من استبداد أكثر كاريكاتورية ولا أكثر عبثية وطفولية من هذا الذي يمارسه «شاه زمان» أو «شهريار» في «ألف ليلة وليلة»...». كما يصف زعيم المغول بأنه «رجل صغير البنية، أصفر السحنة، ضامراً، هرماً، يرتدي بزة مسرحية مرصعة بالذهب أشبه ما يكون براقصي الهند (...)، بل على الأصح، بدمية مغطاة بالزخارف، والنياشين، يظهر ليضحك أتباعه ويملأ قلوبهم بالبهجة»[22]. وهي أوصاف لا تقل سخرية وفظاظة عن تلك التي تقدمها الدعاية الإعلامية الغربية حالياً خصوصاً في السينما.

ثمة قوالب جاهزة ومفاهيم نمطية تمرر الرؤية الاستشراقية عبرها، تمركزاً عرقياً يتجلى في عملية التوحيد والاختزال لحضارات مختلفة وتعميدها باسم واحد ومفهوم موحد، كما تولد هويات ثابتة مثل «شرق»/ «غرب»، «نحن»/ «هم»، «تحديث»/ «تأخير»،

---

(22) R. Preiswerk et D. Perrot, Ethnocentrisme et histoire, P.247.

«تقدم»/ «جمود» أو «ركود». . . مما يجعل من «التدخل الاستعماري» «تربية للأهالي» حسب مقولة ماركس بخصوص استعمار الهند. . . يقول جان جوريس J. Jaurès الزعيم الاشتراكي الفرنسي في مطلع هذا القرن، عن الاستعمار الفرنسي للمغرب والجزائر وتونس «برغم نواقصه، وهناته الكثيرة، يظل الاستعمار يوفر للمسلمين ضمانات حياة طيبة ووسائل تنموية متفوقة بما لا مجال معه للقياس مع ما يقدمه النظام المغربي المتميز بالنهب والفوضوية والرداءة والعنف، والذي يبذر ثروات البلاد، ويتعرض باستمرار للغزوات المزمنة لتعصب حيواني محموم»[23].

وفي نهاية هذا الفصل نود أن نؤكد للقارىء أننا لم نقل ما قلناه بدوافع التحامل والنقد الرخيص، فنحن مع التقدم والتحديث والتطور ومع كل القيم الإنسانية التي أفرزها الفكر الغربي منذ قرون، وما زال، غير أنه إذا كانت متطلبات الموقف السياسي والأيديولوجي الملحة تفرض على المرء الانخراط في تلك القيم والاستماتة من أجلها، إذا كانت البراغماتية تفرض على المرء اختيار التاريخانية كموقف وكتصور، فإن متطلبات النظر، متطلبات البحث العلمي، والتي هي متطلبات ركنها الأساسي هو النقد، تفرض على الباحث عدم الركون والاطمئنان إلى ما صار في عداد «المألوفات» الفكرية. إن النقد خلخلة وتفكيك يتنكب الفجوات ويتصيد الهفوات، يفكك المفاهيم التي يتغذى عليها الخطاب الاستشراقي، والذي هو أساساً خطاب الهوية: إنها مفاهيم «الذات» و«الآخر» و«التاريخ» و«التقدم» و«الشرق» و«الغرب» النقد زحزحة للأسس المعرفية والجذور النظرية

---

(23) أورده، غويتسولو، مرجع آنف، ص 150.

للخطاب الاستشراقي والتي أفرزت تقليداً نظرياً يؤسس هذا الخطاب، حول «الاستبداد الشرقي» و«المجتمع الفسيفسائي». . . استئناف النظر في أشكال التفكير المعهود فيه، «تتطلب نهاية الاستشراق هجوماً أساسياً على الجذور النظرية والمعرفية للكتابة الاستشراقية التي تخلق التقليد القديم حول الاستبداد الشرقي والمجتمعات الفسيفسائية و«المدينة المسلمة». إن الماركسية الحديثة مجهزة تماماً للقيام بعمل النسف هذا، ولكنها تستعرض مشكلاتها النظرية الداخلية عبر هذا النشاط كما تكشف تلك الروابط التحليلية التي تربطها بالهيغلية والاقتصاد السياسي في القرن التاسع عشر والسوسيولوجية الويبرية. إن نهاية الاستشراق تتطلب إذن نهاية أشكال معينة من الفكر الماركسي وخلق نوع جديد من التحليل»[24].

لا ينبغي كذلك أن ينظر إلى النقد الذي نعتمده، مثلما حددناه، على أنه نقد ثقافي يبحث لنفسه عن شرعية أساسها الفصل بين ممارسة عملية وأخرى نظرية، فما صادفته الأحزاب والحركات الماركسية من عثرات في مواقفها من الاستعمار والتحرر. . . وما سقطت فيه من أخطاء في تقييمها لبعض حركات التحرر أو لبعض الحركات المناوئة للتدخل الاستعماري. . . وما عرفته الحركة الشيوعية المركزية السوفياتية من معارضة من داخلها مع «سلطان غاليف» ورفض من طرفه للأبوية والتمركز العرقي، والمصير الذي انتهى إليه. . . فيه دليل كاف على أن سبيل تشخيص أعراض الممارسة العملية هو النقد النظري، فليقبل منا هذا النقد، على الأقل من هذا المنظور.

---

(24) بريان تيرنر، نفس المرجع، ص 104.

من الاستشراق
الى الكتابة التاريخية

حـــاولنـــا في الصفحـــات الآنفـــة أن نشخص أعـــراض «أزمـــة الاستشراق»، كما حاولنا أن نردها جميعاً إلى عرض أســاسي منهجي ومعـرفي، يتمثل في التـركيز على الـذات في الحكم على الآخر من منظور تحكمه فلسفة الهوية، وتتمثل في النظر إلى «الآخر» دومـاً من مرجع. ففي مستوى «التأريخ» يرد الإسلام، مثلاً، من حيث هـو دين إلى ديـانات سـابقة عليـه، ويفكك إلى عنـاصر يبحث لكـل منها عن «أصـل» أو «مصدر» في السـابق، دون النظر إلى الكـل في وحدتـه، ومن حيث هو حضارة إلى حضارات أخرى تقدمته مع التركيـز على التشـابـه والتكـرار والنقـل... وفي مستـــوى «استشـراق المستقبـل» وتشخيص أسباب الركود والتعطل، سيتحضر نموذج ما للتطور والتقدم ويتخـذ بصورة لا نقـدية، معيـاراً أو مرجعـاً، وينصب كذلـك بكيفيـة خـارجة عن التـاريـخ والـزمـان الفعلي. نحن إذن أمـام «فـرضيـات» وبداهات «تتخذ، أحياناً بكيفية لا واعية، موجهاً للبحث، دونما إعارة اهتمام أو انتباه للمكتسبات الإيجابيـة لعلوم الإنسان والمجتمـع والتي صارت تقدم وسائل منهجية جديدة لإعادة النـظر في تلك الفرضيـات والبـداهات، ودونمـا رغبـة في فتـح نقـاش ابستمـولـوجي أو معـرفي بخصوص الممارسة والمنهج العلميين في مجال الاستشراق والسقوط

في نزعة علموية صارمة هي الخطر ذاته على العلم بوصفه مراجعة ونقداً وإعادة نظر.

ومن هاته «المفاهيم ـ البداهات» التاريخ والزمان والتطور والتقدم... وهي جميعها مفاهيم تسندها فلسفة عفوية لا واعية ويؤسسها مرجع أو سند ضمني وغير منطوق، لا يجد تربته الأصلية والحقيقية إلا في فلسفة هيغلية للتاريخ والزمان تنظر إلى هذين الأخيرين من منظور تؤسسه فلسفة الذاتية، أي كما لو كان موضوعاً تمثل من قبل ذات وانطلاقاً منها: حيث يغدو التاريخ تاريخاً وكفى، وليس تاريخ شيء ما من الأشياء، إن الدرس البنيوي المعاصر صار يعلمنا أن تاريخاً شاملاً ومطلقاً لا معنى منهجياً ولا مدلول معرفياً له، بل ثمة بالمقابل تاريخ فعلي وزمان فعلي يفترضان مكاناً معيناً يشكل بعداً أساسياً بالنسبة لهما ومن النتائج المذهلة المترتبة عن ذلك، انهيار مفهوم «الحقبة التاريخية» الواحدة أو «العصور» التاريخية المتماثلة التي قد تعتمد في عملية تحقيب شاملة، «لم تعد الحقبة، كمفهوم تستعمل دونما تحديد للمستوى الذي يتم منه الانطلاق في تحديدها وبهذا فهي صارت تماثل مفهوم البنية. فظهرت إشكالية جديدة مكان تلك التي كان يفرضها التقسيم إلى حقب، وهي إشكالية محورها سؤالان: أولهما يتعلق بالمستوى السكوني الذي يربط مختلف البنيات فيما بينها، والثاني بالمستوى الدياكروني الذي يتمثل في مختلف التحولات أو «الانقلابات» التي تصيب تلك البنيات»(1).

أدى تحلي التاريخ بصفة علم اجتماعي، كذلك، إلى عدة

(1) Krzysztof Pomian, l'Ordre du temps, Paris, 1984, P.148.

مراجعات منهجية هامة، بفضل التقدم الذي عرفته الدراسات الأنطروبولوجية والأثنلوجية المعاصرة، جعلت مزاعم التاريخ في وقت ما، أن يكون علماً شاملاً، تبدو مزاعم غير صحيحة. فالتحقيبات المعتمدة من طرف المؤرخين، مصدرها تمركز عرقي حول الغرب، يقول كلود ليفي - ستروس: «يميل تطور المعارف قبل التاريخية والأركيولوجية إلى أن يبسط في المكان أشكالاً حضارية كنا نتخيلها تعكس درجات وحقباً ومراحل في الزمان. ويعني هذا أمرين: أولهما أن «التقدم» (إذا كان هذا اللفظ ما زال يعني واقعاً مخالفاً تمام المخالفة لتلك الواقعة التي نلصقه بها) ليس ضرورياً ولا متصلاً، فهو يتخذ صورة قفزات أو وثبات، أو طفرات، كما يحلو للبيولوجيين القول ولا تقوم هذه الوثبات وتلك القفزات على الاتجاه في نفس الخط بل يرافقها تغيير في الوجهة، كذلك التغيير الذي نلحظه في الشطرنج، حيث يتمتع «الخيال» أو «الفارس» بحق التحرك دون أن يلتزم في ذلك باتجاه بعينه. فالتقدم الإنساني لا يشبه أبداً ارتقاء أو صعوداً في سلم، كما لا يماثل عملية طي مراحل أو تخطي درجات، بل هو على الأصح شيء كلعب النرد، فاللاعب حينما يرمي بقطع عديدة، تتناثر أمامه متفرقة على البساط، مقدمة عدداً من الحسابات بقدر ما تعكسه صفحة كل واحدة منها. وما يربحه في إحداها يخسره بالنسبة للأخرى. وقليلة هي اللحظات التي يكون فيها التاريخ تراكمياً بمعنى أن حساب نقط كل القطع يجتمع ليشكل مجموعاً صالحاً[2].

يتبين لنا إذن، من هذا المنظور اللاهيغلي واللاماركسي[3] أن

---

(2) Cl. Lévi - Strauss, **Anthropologie structurale deux,** Paris, 1973, P. 393 - 394.

(3) قد ينازع ألتوسير في اعتباره لاماركسياً مؤكداً إنه ماركسي ما دام لاهيغلياً، =

مشكـل تحقيب التـاريـخ الكـوني، جـوهـره تحـديـد تلك اللحـظات المتميزة في تاريخ البشرية، والتي كان فيها التاريخ تراكمياً مما سمح للبشـرية بـأن تعيش على مكتسباتهـا ردحاً طـويـلاً فيمـا بعـد. وعنـد استقراء التاريخ يتبين أن ثمة لحظتان رئيسيتان هما: العصر الحجري المتأخر، منذ ما يقـرب من عشرة آلاف سنـة، والثورة الصنـاعية منـذ قـرنين والتي ما زالت تعـد في بدايتهـا. ويعتقد ليفي ـ ستـروس، أن ثمـة «ثورات أخـرى تراكميـة» ربما حـدثت في أمكنة أخـرى وأزمنـة أخـرى، في ميادين أخـرى من مجموع ميـادين الأنشـطة البشـريـة[4]. لكنهـا لا تلقى اهتمامـاً منـا بـاعتبـارهـا لا تنتمي إلى ثقـافـة الغـرب وحضارته.

انطلاقاً من نقد مفهوم التقدم، انتقد ليفي ـ ستروس ثنائية «الفكر المتحضـر» و«الفكر غيـر المتحضر»، وهي ثنـائيـة أفـرزتهـا المعـرفـة الغربية في إطار اعتبارها التقدم ارتقاء خطياً في مدارج الزمان وارتقاء وحيد الاتجاه صوب هدف معين كـل تبدل لـه يعتبر اختـلافاً وتخلفـاً و«جموداً» عند مرحلة متأخرة وبدائية من التـطور الحضاري والعقلي. فمفهوم التقدم تسنده نظرة تـاريخانيـة تعتبر لحـظات التاريـخ لحظات في تطور عام، وهذا ما جعل ليفي ـ ستروس يثور على التمييز الشائع بين «عقلية بدائية» وأخرى «متحضـرة»، فالفكـر «البدائي» يتـوفر على نفس المؤهلات المنطقية التي تمنعنا من اعتبـاره سابقـاً على المرحلة المنـطقية الحـاضرة[5]. وقـد دوت هاتـه الصيحـة التي أطلقهـا ليفي ـ

= أنظر:

L. Althuser, **Pour Marx,** Paris, 1965. **lire le Capital,** 4 Tomes, Paris Maspero.

(4) Cl. lévi - Strauss, **Ibld.** P.409.

(5) Cl. lévi - Strauss, **la pensée sauvage,** Plon, Paris, 1962, 21.

ستروس ضد التقليد الفرنسي الدوركهايمي الذي تركز وسط علماء الأنطربولوجيا، والأثنولوجيا والتاريخ، وسط دعاة تجديد التاريخ حالياً والذين تقوى لديهم الاقتناع بأن لا سبيل لتقدم التحليل التاريخي إلا بمراجعة المفاهيم المألوفة من طرف المؤرخين(6) كمفهوم التقدم المطروز على الغرب، والتمييز بين «المجتمعات التي لها تاريخ» و«المجتمعات التي لا تاريخ لها»، ويلاحظ أن القائلين بلا تاريخية هاته المجتمعات، يقرنون غياب التاريخ فيها بغياب الدولة بمعناها الكامل والقوي، أو بغياب الكتابة. . . . وهي كلها غيابات تم نحتها أو تشكيلها انطلاقاً من مرجع ضمني قوامه اعتبار وجودها شرط كل تاريخ وتاريخية(7) على ما هو موجود في النموذج الغربي للحضارة.

لقد كشف نقد «النزعة العلموية» في البحث التاريخي(8) عن نقائص في هذا الأخير تزيت بأزياء عديدة من أبرزها وهم البحث عن الأحداث التاريخية مثلما تمت في الماضي بكيفية موضوعية، والموضوعية هنا تؤخذ بمعناها الوضعي الضيق الذي لا ينتبه إلى أن كل تحليل قراءة ولكل قراءة محددات تكون بمثابة نظام مرجعي بالنسبة لها أو نسق اسناد ضمني يوجهها يحيل إلى «ذاتية» ما هي ذاتية المؤلف. فكل تحليل تاريخي، هو تأويل للأحداث، يستخدم مفاهيم هي ذاتها وليدة تأويل، من غير الممكن الدفاع عن «براءتها».

ويمكن الرجوع بهذا النقد إلى «علم اجتماع المعرفة» الذي

---

(6) P. Veyne **l'histoire conceptualisante, in Faire de l'histoire,** (O. Collectif), Paris, 1974, T. 1. P.80 - 84.

(7) H. Moniot, **l'histoire des peuples sans histirre, in Faire de l'histoire,** P.107.

(8) M. de Certeau, **l'Opération historique, in Ibid,** P.5 - 7.

يرتبط ارتباطاً وثيقاً «بالنظرية الأيديولوجية»، رغم أنه يتميز عنها ويبدو وجه ارتباطهما في أنهما يسعيان معاً إلى كشف وتحليل العلاقة بين المعرفة والوجود، وتعقب جذور الأشكال المختلفة التي اتخذتها تلك العلاقة خلال مسيرة التطور العقلي الذي قطعته البشرية، وبهذه الكيفية يستطيعان منح النسبية أساساً موضوعياً. أما وجه اختلافهما، فيتمثل في أن دراسة الأيديولوجيات اضطلعت بمهمة كشف القناع وإماطة اللثام عن المخادعات الواعية المقصودة، وعن تستر وتخفي المصالح السياسية خاصة خلف الأفكار. أما سوسيولوجيا المعرفة فلا تهتم كثيراً بذلك. ثمة إذن منطلق مشترك، هو أن البنيات العقلية والأنظمة المعرفية تختلف باختلاف التركيبات والتشكيلات التاريخية والاجتماعية، وباختلاف أنظمة القيم والمفاهيم. ذلك أن المنظومة المعرفية المختارة تتغلغل في نتائج دراسة الباحث أو في رؤية الشخص للعالم وفي الأسلوب الذي ينظر من خلاله إلى موضوعه، والكيفية التي يدخله بها في تفكيره. ويطلق «كارل مانهيام» K. Mannheim في كتابه **«الأيديولوجيا والطوبائية»**[9] على هذا الأسلوب اسم «التطلع» ويعني بدقة، العناصر النوعية التي تدخل في بناء الفكر والتي تجعل شخصين مثلاً، رغم أنهما يطبقان ذات القواعد المعرفية، بأسلوب متماثل إلا أنهما يحكمان على نفس الشيء حكماً مختلفاً. ثمة إذن نسبية ينبغي إدخالها في الحسبان، والبحث في أساسها الموضوعي. وإذا كان منهج البحث القديم يحدد الموضوعية بأنها ارتباط بالموضوع والمعطى وطرد كل ما له علاقة بالذات، فإن علم اجتماع المعرفة، وحتى النظرية الأيديولوجية، يؤكدان على العلاقة الوثيقة بين الموضوع والذات العارفة اللذين يتحول ترابطهما إلى موضوع جديد.

---

(9) **Ideologie et Utopie, Paris, Marcel Rivière, 1914.**

والحقيقة، ليست مجرد مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، بل انها تتلون بالمصالح والمطامح ووجهات النظر ومنظومات القيم. لذا فإن الموضوعية لا تعني وصف الصدق والصواب وتمييزهما عن الخطأ والكذب، ولا تعني أيضاً أن كل ما يتخيله الناس ويفكرون فيه من مدركات ومواقف وآراء. . . يجب أن يكون مطابقاً للحقائق الواقعية، بل تعني ضرورة الأخذ بعين الاعتبار التشويه والتحريف والنسبية التي تظهر لا نتيجة المعرفة الكاذبة المشوهة، ولا من الإدراك الخيالي الوهمي غير المطابق للواقع، وإنما من عدم استطاعة الإنسان في ظل ظروف موضوعية، الوعي بتلك النسبية.

ثمة عوامل تتدخل في المعرفة وتؤثر في نتائج التفكير وتقرر المثل الأعلى للحقيقة الذي تبنيه تلك النتائج وإذا ما تم غض الطرف عن العنصر التاريخي ـ الإنساني في المعرفة، وقعنا في خطأ شنيع، وحجبنا النور عن الظواهر الأساسية ولففناها في غموض العموميات، فتفقد نتائج التفكير طبيعتها الأصلية تماماً. إن وجهة نظر الفرد تعكس الموقع الذي يشغله، وإدخالها ضمن الظاهرة، يتطلب إعادة نظر في القاعدة النظرية للمعرفة بتبني فرضية علاقية المعرفة البشرية وتبعيتها للمنظور.

لا يطعن هذا، إطلاقاً، حسب «مانهيام»، في فرضية الموضوعية، كما لا ينطوي بالضرورة على ميل إلى الشكية، بل بتضمن على الأصح، فكرة أن الموضوعية يمكن بلوغها بطرق أخرى غير مباشرة في حدود منظور الفرد ومرجعية أفكاره. لا يفضي هذا بالضرورة إلى النسبية «بمعنى أن قول فرد ما من الأفراد، مكافيء في صدقه لقول أي فرد آخر» بل إلى نسبية موضوعية أو «عقلانية» تربط الخطاب بمرجعيته وتعالج صدقه أو كذبه من خلالهما. ولن يصبح

خطاباً نسبياً إلا إذا نظر إليه من مثل أعلى جاهز للحقيقة الخالدة غير المتعلقة بالخبرة الذاتية.

حتى العلوم الدقيقة أعادت النظر في مفهوم الموضوعية. ففي الفيزياء المعاصرة، لم يعد الكلام ممكناً عن «حقيقة» سلوك الجزيىء الذري، ولا عن إمكانية وصفه وصفاً موضوعياً دقيقاً، نظراً لكون الجزيىء لا يعرف إلا في ارتباط بأداة أو آلة، والنتيجة المحصل عليها تعكس تداخل الشيء المقيس بأداة القياس، بحيث أن تغير هاته، يؤدي حتماً إلى تغيير نتيجة القياس بل وتغيير «طبيعة» الشيء المقيس(10).

إن التجديد الذي أدخلته مدرسة الحوليات الفرنسية L'Ecoled des Annales بزعامة فرنان بروديل F. Braudel والمتمثل في نقد ومراجعة مفهوم الاتصال في التاريخ، أفسح مكانة عظمى لمفهوم الانفصال في الدراسات التاريخية. فقد كان هذا الأخير بالنسبة للتاريخ التقليدي معطى غير مرغوب فيه، يفلت من الفكر لذا يلزم إلغاءه باعتباره يشوش اتصال الأحداث. فقد نظر إليه على أنه علامة على التشتت ·ماني، لذا كان على المؤرخ أن يحذفه. أما الآن، فإنه أصبح أحد 'صر الأساسية للتحليل التاريخي، وهو يقوم فيه بمهمة ثلاثية: إنه ں، أولاً، عملاً مقصوداً للمؤرخ، ذلك أنه ينبغي لهذا الأخير، ، سبيل الافتراض المنهجي، على الأقل أن يميز بين المستويات ممكنة للتحليل، والمناهج التي تليق بكل منها، والحقب التي تلائمها. ثم ان الانفصال أيضاً نتيجة تتمخض عن الوصف الذي يقوم به المؤرخ وليس ما ينبغي أن يستبعد أو يلغى من طرف التحليل

(10) W. Heisenberg, **Physique et philosophie**, Paris, 1967.

التاريخي، ذلك أن ما يسعى المؤرخ إلى كشفه، هو حدود حركة من حركات التطور، ونقطة انعراج منحنى من المنحنيات وانعكاس حركة من الحركات ولحظة خلل، وأخيراً فإن الانفصال هو المفهوم الذي لا ينفك عمل المؤرخ يحدده بدل أن يهمله وينظر إليه كبياض منتظم يفصل بين شكلين إيجابيين[11].

ويترتب عن ذلك، أن فكرة تاريخ شامل وإمكانيته، أخذتا في الانحسار، وبدأنا نلحظ ارتسام خطوط ما يمكن أن يطلق عليه تاريخ عام، وهو يختلف عن الأول أشد الاختلاف. إن مسعى التاريخ الشامل هو أن يرمي إلى استعادة الصورة العامة لحضارة من الحضارات والمبدأ المادي أو الروحي الذي يتحكم في مجتمع من المجتمعات، والدلالة التي تعم ظواهر فترة من الفترات، والقانون الذي يفسر الارتباط بينهما، وما نطلق عليه مجازاً «وجه العصر». يرتبط هذا المسعى بافتراضين أو ثلاثة: فهو يسلم أن بين جميع الأحداث التي تتم داخل مجال زماني مكاني معين، وبين جميع الظواهر التي عثرنا لها على أثر، هناك منظومة من العلاقات المتناسقة، وشبكة من العمليات تسمح باستنتاج كل منهما، وعلاقات مماثلة تبين كيف يحيل كل منها إلى الآخر، أو كيف تعبر كلها عن ذات النواة المركزية، ثم انه يفترض من ناحية أخرى أن نفس الشكل التاريخي يعم البنيات الاقتصادية والثوابت الاجتماعية واستقرار الذهنيات والمواقف السياسية، فيخضعها جميعاً لذات النوع من التحول، وأخيراً، فإن ذلك المسعى يفترض أن التاريخ ذاته، يمكن

---

(11) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، بيروت ـ الدار البيضاء، 1986. المدخل.

أن يقسم إلى وحدات كبرى، مراحل أو فترات تترابط فيما بينها وتنطوي في ذاتها على مبدأ ترابطها. هذه الفرضيات هي ما يضعه التاريخ الجديد موضع سؤال، وذلك عندما يقحم السؤال داخل السلاسل والمقاطع والحدود والمراتب والفوارق والخصوصيات الزمانية، واشكال البقاء، والأنواع الممكنة من العلاقات، وهذا لا يعني أنه يسعى إلى بلوغ تواريخ متعددة متراكمة مستقل بعضها عن بعض، كما لا يعني كذلك أنه لا يرمي إلى أن يشير إلى ما بين هذه التواريخ المتباينة من التقاءات زمانية أو تماثلات في الشكل والمعنى، وحينئذ فإن المسألة التي ستطرح والتي ستحدد مهمة تاريخ عام، هي تعيين شكل العلاقة التي يمكن أن تربط مختلف هذه السلاسل، وتحديد المنظومة الأفقية أن تشكلها وأشكال الاقتران والهيمنة التي يمكن أن تربط بينها، وكل ما من شأنه أن يتولد عن الفوارق والأزمنة المتباينة ومختلف أشكال البقاء وكذا المجموعات المتمايزة التي يمكن لبعض العناصر أن تمثل فيها في ذات الوقت. ومجمل القول، فإنه لا يكتفي بالتساؤل عن السلاسل التي يمكن إقامتها وإنما من سلاسل السلاسل. التاريخ الشامل يضم جميع الظواهر حول مركز وحيد، أكان مبدأ أو دلالة أو روح عصر أو رؤية للعالم أو صورة إجمالية، أما التاريخ العام، فإنه على العكس من ذلك يرسم فضاء تشتت وتبعثر وينطبق هذا على تاريخ الأفكار الذي لم يعد ملزماً بالاهتمام بمظاهر الاستمرارية والاتصال التي تربط مختلف المراحل وتفسر الانتقال من إحداها إلى الأخرى. وهذا هو مدلول القطيعة سواء في تاريخ الفكر عامة أو تاريخ العلوم.

إن هذا الانقلاب المنهجي أدى بالتأريخ وبحقله إلى أن يتحرر من فلسفة التاريخ، بأن يتخلص من الأسئلة التي طرحت حول

المعقولية والغائية اللتين تطبعان صيرورة التاريخ ونسبية المعرفة التاريخية وحول إمكانية اكتشاف معنى لعطالة بعض الحضارات. انه انقلاب يشمل عدة علوم يلتقي معها التاريخ في بعض النقط، كاللسانيات والاثنلوجيا، والاقتصاد والتحليل الأدبي وتحليل الأسطورة بدافع مما يسمى عادة بالبنيوية، حيث تم الإقلاع عن تفكيك النص أو الأثر أو الواقعة إلى ما يظن أنه عناصرها أو أجزاؤها المكونة أو أصولها. . . ولم يعد ثمة اشمئزاز أو نفور من التفكير في الاختلاف ووصف الفوارق وألوان التبعثر، ومن فك عرى الصورة الهادئة للهوية، ولا سبيل إلى الخروج بالاستشراق من «أزمته» أي الوصول به إلى نهايته، إلا عبر استخلاص درس هذا الانقلاب الابستمولوجي الذي أصاب التأريخ. إن الاستشراق إشكالية، وليس فرعا من فروع المعرفة، أو فناً من فنونها، وخلخلة تلك الإشكالية باحداث رجة نقدية في مفاهيمها الأساسية، تعني نهاية المعرفة المؤسسة عليها، وعودة المياه إلى مجاريها، إنه هو وحده الكفيل بتحقيق نهاية الاستشراق.

لقد كان غرضنا الأساس، في الفصول الآنفة، إبراز الفلسفة الثاوية وراء إشكالية الاستشراق، والتأكيد على أنها فلسفة تستند إلى تصور خطي متصل للتاريخ، يأخذ التطور بمعناه الميكانيكي يسقط في منظور غلب على كل الدراسات، استشراقية كانت أو سوسيولوجية تاريخية أو اثنوغرافية اثنلوجية، مفاده أن غياب بعض المؤسسات دليل على نقص وأن وجودها علامة نضج. فالمجتمعات التي لا توجد بها دولة، أو توجد إنما على نحو مغاير «لنموذج» الدولة القائم في المجتمعات ـ المرجع، لا تعد مجتمعات بمعنى الكلمة، ما دام ينقصها شيء هام. فهي ما دامت لا تتوفر على ما هو سياسي، فإنها

تنتمي إلى عقل أو ذهن لا يدخل في دائرة اختصاص بحث اجتماعي وسياسي وتاريخي.

إنــه منــظور ينــطلق من حكمين مسبقين رائـجيـن في أوســاط الـدارسـين: خضعت لـه الأبحـاث السـوسيـولـوجيـة حـول «النفس» أو «العقلية» البدائيين، ويعتبر أن تفكير «غيـر المتحضرين» ليس تفكيـراً بـالمعنى الكـامـل، لأنـه ليس تـام التكـوين، وسـابق على الاكتمـال والنضج والذي ما تعكسه حاليـاً «مرحلة التحضـر». وثانيهمـا، يطرح بتـأثير من فسلفـة التاريـخ الهيغلية واستلهـاماً من قـراءة مغرضـة جداً لـ «فرويد» كبديهة غير قابلة للنقاش أن الدولة ووجودهـا أمر حتمي لا مفر منه، أي أن كل تطور اجتمـاعي عادي يقـود لا محالـة إلى البنية الدولية التي يتعذر تجاوزها.

ولقـد أوضـح العـالم الاثنلوجي «بيير كـلاسـطر» P. Clastre بمـا فيـه الكفاية[12] إن هذين الحكمين المسبقين متكاملان: فالمجتمع المدعـو مجـتمعـاً بلا دولـة، مجتمع نـاقص، ليس مجتمعاً إنسـانيـاً بكـل مـا للكلمـة من مدلـول، لذا فـإن إعضاءه غيـر متـوفـرين بعـد على كـل خصائص البشر، أي لا زالوا مكبلين بأغلال «الحالة الطبيعيـة» حسب تعبير روسو، الذي يعتمد منظوره من قبل الـدارسين. بشكل لا واع. والتفكيـر على هذا النحـو يتغافـل عن عـدة أمـور من بينهـا جـانبـان أسـاسيان «للتـوحش». فهذا الأخيـر يتضـمن أولاً نظام الـزعامـة الذي يختلف في طبيعتـه عن ما نسميـه السلطة أو السيـطرة السيـاسيـة لأن هنـاك الزعيم أو كبيـر القوم، والـذي لا يمثل بـأي حال من الأحـوال أرهاصاً للحاكم المستبد أو صورة أولية للمتسلط. . . فهو يتدخـل من

(12) La société contre l'Etat, Ed de Minuit, Paris, 1974.

أجل فض النزاعات بين الأفراد أو بين العشائر، ورأيه لا يرد. بيد أن تدخله لا يكتسي أبداً صفة سلطة، بالمعنى الذي تكون فيه هاته الأخيرة قائمة على القهر والإكراه، كما أن كلامه لا يكتسي صفة القانون. فالخطوة وحدها هي التي تفعل فعلها هنا، إنها لا تحكم، بل تقوي وتدعم رأي القبيلة عن طريق البلاغة الخطابية. فإذا كان يفرض نفسه على الكل، فلأنه يتحلى بلباقة ومهارة خطابية وحربية فضلاً عن اتقانه لفنون الكهانة والصيد، ولا يعني هذا على الإطلاق أن بإمكانه أن يمارس سلطته خارج القبيلة. فإذا كانت معارفه التقنية تخول له أن يقود الحرب ـ والتي هي أعظم أمر في تلك المجتمعات ـ فإنه لا يستطيع الاستفادة والانتفاع من وضعه ذلك في المعارف، في حالة السلم، فهو باختصار في خدمة القبيلة، التي تمارس عليه نوعاً من الرقابة ولا تتوانى عن الخروج عليه إذا ما خرق القاعدة. . . أو فشل في وظيفته كناطق باسم الجماعة.

يصعب علينا إذن اعتبار مجتمع الدولة، نضجاً، أو مرحلة اكتمال المجتمع بدون دولة، أو المفسر التاريخي «للاستبداد الشرقي» لكن فلسفة التاريخ الضمنية المحركة لعلم الاجتماع الوضعي تلح على إمكان ذلك استناداً إلى حيلة أخرى، تقوم على جعل الاقتصاد وراء ذلك.

وهي هنا تستنبط أيضاً مجتمع الدولة من مجتمع اللادولة على أنه اكتمال وتطوير له: إذ البدائيون حسب هاته الفلسفة يجهلون اقتصاد السوق، نظراً لغياب فائض إنتاج يوفرونه، فهم يعيشون عيش كفاف، لأن قلة وسائلهم المادية وعقليتهم «قبل المنطقية» جعلتهم يعيشون دوماً في حالة بؤس. كما أن اضطرارهم إلى البحث الدائب

عمـا يقيمـون بـه أودهم، جعلهم عـاجـزين عن التفكيـر في تنـظيم أنفسهم تنـظيماً عقليـاً، أي سياسيـاً. وباختصـار، إذا كـانـوا، حسب الوصف الذي وصفهم به الغزاة الأوائل للعالم الجديد، أناساً «بـدون دين ولا شـريعة ولا وازع سيـاسي» فـلأن تخلفهم التقني، جعلهم لا ينتجون إلا ما يقتاتون بـه. لكن البحث الاثنلوجي الرصين كشف من جهـة أولى أن الخيال والإبـداع التقنيين لدى «المتـوحشين» لا نـظيـر لهمـا، وأن الربط المقـام عادة بين البـدائية والبؤس يصـدر من جهـة أخـرى عن تقييم مغلوط: فـأعمـال صـالينس «Sahlins»[13] أثبتت أن عـدداً من شعوب أمريكا في المرحلة ما قبل الكلومبيـة، عاشت في رفـاهية قبل أن تنهب خيراتها من طرف المستعمـرين. كما أثبت أن «كـراهية البـدائيين للعمـل ولا مبـالاتهم بـالتقـدم التكنلوجي»، تـوافق اختيـاراً اجتمـاعياً، ذلـك أن اقتصاد البـدائيين، ليس اقتصاداً بئيسـاً، بل هـو اقتصاد حر، قائم على المبادلة والمقايضة، لا على التراكم. لذا فهو ليس اقتصاداً سياسياً، والعمل لا يشكـل فيه نشـاطاً منعـزلاً، بل هـو نشاط يدخل في نسيج المجتمع، يتم تبعاً للطلب ولرغبة الجماعة.

ولعل الرغبة في تعميم «الاقتصاد السيـاسي» وتعميم معاييـره هي التي أفضت بماركس وانغلز إلى الوقوف ذلك الموقف المعـروف من الاستعمـار عامـة والاستعمار البـريطاني للهنـد خاصـة، إنه مـوقف لا يمكن فصله عن فلسفـة الأنوار (روسـو على الخصوص)، وعن نـظرة هيغل للتاريخ، الذي هو حسبه تقـدم للعقل أو للعقـل في التاريـخ. يقول هيغل:

---

(13) M. Sahlins, **Age de pierre, âge d'abondance,** l'économie des **sociétés primitives,** Trad, françe, Paris, 1976.

إن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيـا هي بدايته (. . .) ومن ثم فـإن الشكل السيـاسي الأول الذي نـلاحظه في التاريخ، هو نظام الحكم الاستبدادي. . .».

صدر للمؤلف عن المركز الثقافي العربي

* ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس.
تأليف سالم يفوت

* حفريات المعرفة - تأليف ميشيل فوكو.
ترجمة سالم يفوت

* المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)
تأليف: جيل دلوز. ترجمة سالم يفوت

المحتويات

جرت عادة الدارسين والمهتمين بالبحث في الاستشراق، على أن يتناولوه انطلاقاً من المستشرقين ومن مواقفهم مع إرجاع عدم موضوعية ما يطلقونه من أحكام، إلى ميول ونزعات ورغبات ذاتية بالمعنى القوي لهاته العبارة، فكأن ما يقولونه مظهر لسوء النية أو خبث الطوية، مما يجعلهم يدافعون عن شيء يخالف «للحقيقة» و «الواقع»، ويلتمسون تفسيراً لوقائع ثقافية وحضارية وفكرية في العرق أو ما شابهه، رغم قناعتهم داخلياً بأن تفسيرهم ذاك ليس هو الحقيقة.

وإذا كان قد بات من اليقين منذ مدة أن الثقافة هي التي تصنع العرق، وليس العرق هو الذي يصنع الثقافة، كما يقول «ليفي - ستروس»، فإن الضرورة تفرض علينا أن نتناول الاستشراق من منظور آخر، اقترح أن يكون هو المنظور الابستمولوجي. ففرق بين أن نؤرخ للاستشراق ولمواقفه، وبين أن نخرج إشكاليته إلى واضحة النهار، فرق بين أن نؤرخ للاستشراق، وبين أن نقدم «حفريات» الاستشراق، بالمعنى الفوكوي للعبارة، دون أن نضيقه، مثلما يفعل ذلك الأستاذ الكبير «إدوارد سعيد» حينما يؤكد أن تحليله يستخدم قراءات نصية دقيقة هدفها أن تجلو الجدلية القائمة بين النص والكاتب المفرد وبين التشكيل الجمعي المعقد المتشابك الذي يمثل عمله إسهاماً فيه.

سنطرح الاستشراق كقضية ابستمولوجية، كأسلوب منهجي في معالجة بعض المسائل التاريخية والحضارية والثقافية يستند إلى تمركز على الذات وإلى منظومة قيم تكرس هيمنة ذات الباحث وهيمنة منظوره الحضاري والعرقي.

الناشر: المركز الثقافي العربي

ص.ب ١٣/٥٨٨١ شوران - بيروت: لبنان

ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب